

判断力と公開性を中心とするカントの政治理論の研究

金 慧

凡例

一、カントの著作からの引用は以下の略語を用いてアカデミー版カント全集（Kant's gesammelte Schriften herausgegeben von der Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften）の頁数を本文中に記した。『純粹理性批判』に関しては、慣例に従い第一版は A、第二版は B とし、その後にアカデミー版頁数を表記した。『判断力批判』に関しては略語のあとに節番号を付した。邦訳は坂部恵・有福孝岳・牧野英二（編）『カント全集』（全 22 巻・別巻 1、岩波書店、1999-2006 年）に依拠したが、訳文を変えた箇所もある。

- Anthr : *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798) 『実用的見地における人間学』
Aufkl : *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (1784) 『啓蒙とは何か』
Collins : *Moralphilosophie Collins* 『コリンズ道徳哲学』
Denken : *Was heißt: sich im Denken orientieren?* (1786) 『思考の方向を定めるとはどういうことか』
GMS : *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785) 『人倫の形而上学の基礎づけ』
KpV : *Kritik der praktischen Vernunft* (1788) 『実践理性批判』
KrV : *Kritik der reinen Vernunft* (第一版 1781, 第二版 1787) 『純粹理性批判』
KU : *Kritik der Urteilskraft* (1790) 『判断力批判』
Religion : *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793) 『単なる理性の限界内における宗教』
RL : *Metaphysik der Sitten, Rechtslehre* (1797) 『人倫の形而上学・法論』
SF : *Der Streit der Fakultäten* (1798) 『諸学部之争い』
TL : *Metaphysik der Sitten, Tugendlehre* (1797) 『人倫の形而上学・徳論』
TP : *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* (1793) 『理論と実践』
ZeF : *Zum ewigen Frieden* (1795) 『永遠平和のために』

二、頻繁に引用するカント以外の著作に関しては、以下の略語を用いて本文中に記した。略語の後の数字は、順に原書頁数、訳書頁数である。

Hannah Arendt

- BPF : *Between Past and Future* (1968) 『過去と未来の間』
LKPP : *Lectures on Kant's Political Philosophy* (1982) 『カント政治哲学の講義』

John Rawls

- TJ : *A Theory of Justice: Revised Edition* (1999) 『正義論』

目 次

序 章	4
第一節 本研究の目的と先行研究の位置づけ	4
第二節 本研究の課題と意義	9
第三節 各章の概要	10
第一章 カントとアーレントの判断力論	14
第一節 問題の所在	14
第二節 構想力の総合	15
第三節 図式機能と包摂	18
第四節 再現前化としての構想力	21
第五節 趣味判断における共通感覚	24
第六節 アーレントの判断力論	26
第七節 判断の一般的妥当性	31
第八節 結語	33
第二章 伝達・応答・公開性	35
第一節 問題の所在	35
第二節 理性の公共的使用	35
第三節 定言命法	38
第四節 公開性	44
第五節 伝達と応答の二つの次元	48
第六節 結語	58
第三章 カントとロールズにおける自律と自己尊重	60
第一節 問題の所在	60
第二節 尊敬——感情と義務	61
第三節 自己尊重の二つの側面	64
第四節 卑屈と高慢	66
第五節 自己尊重と規範	71
第六節 ロールズにおける自己尊重／自己評価	76
第七節 結語	79
第四章 政治的自律と社会保障	81
第一節 問題の所在	81
第二節 法の正当性	81
第三節 言論の自由	87
第四節 政治的自律	90
第五節 社会保障	94
第六節 結語	98

結 論	100
初 出	106
文 献	107

序 章

第一節 本研究の目的と先行研究の位置づけ

本研究の目的は、イマヌエル・カント（Immanuel Kant, 1724-1804）の政治理論を判断力と公開性の概念を中心に再構成することにある。判断力と公開性が公共性の二つの側面として密接なつながりをもつことをカントの政治理論にそくして明らかにする。カントの政治理論や法理論を論じた研究は多数あるが、カントを公共性の思想家として再構成するにあたって重要な先行研究は以下に挙げるアーレントやハーバーマスなど数少ない¹。以下では、カントを公共性の思想家として解釈するにあたり重要な先行研究を挙げながら本研究の目的を明らかにしたい。まず、カント哲学を公共性の政治理論として理解するアプローチに決定的な影響を与えたのは、ハンナ・アーレントによるカントの『判断力批判』解釈である（LKPP）。彼女は、『判断力批判』のなかに彼女の政治思想の鍵概念である「複数性」（plurality）を読み込むことによって、カントを「公共性の思想家」として再構築した。

アーレントの解釈によれば、『判断力批判』においてカントは、概念あるいは真理に基づいた判断形成は他者との判断（意見）の交換を不要なものとするとしてこれを退け、それにかえて他者の立場について考慮することを判断形成の条件とした。この条件に「複数性」の要素を読み取るアーレントは、想像的な立場交換によって判断は一定の妥当性を獲得す

¹ カントの政治理論・法理論を論じた代表的な研究として以下のものがある。本研究もこれらの文献を参照しているが、本研究のテーマとさほど重なるわけではない。Ronald Beiner and James Booth (eds.) (1993) *Kant and Political Philosophy: the Contemporary Legacy*, Yale University Press; B. Sharon Byrd and Joachim Hruschka (2010) *Kant's Doctrine of Right: A Commentary*, Cambridge University Press; Elisabeth Ellis (2005) *Kant's Politics: Provisional Theory for an Uncertain World*, Yale University Press; Katrin Flikschuh (2000) *Kant and Political Philosophy*, Cambridge University Press; Otfried Höffe (2006) *Kant's Cosmopolitan Theory of Law and Peace*, Cambridge University Press; Alexander Kaufman (1999) *Welfare in the Kantian State*, Oxford University Press; Ingeborg Maus (1994) *Zur Aufklärung der Demokratietheorie: rechts- und demokratietheoretische Überlegung im Anschluss an Kant*, Suhrkamp. [浜田義文・牧野英二監訳 (1999) 『啓蒙の民主制理論——カントとのつながりで』法政大学出版局]; Hans Reiss (1977) *Kants politisches Denken*, Peter Lang. [樽井正義訳 (1989) 『カントの政治思想』芸立出版]; Arthur Ripstein (2009) *Force and Freedom*, Harvard University Press; Allen D. Rosen (1993) *Kant's Theory of Justice*, Cornell University Press; Howard Williams (1983) *Kant's Political Philosophy*, Basil Blackwell; Howard Williams (2003) *Kant's Critique of Hobbes*, University of Wales Press; 片木清 (1980) 『カントにおける倫理・法・国家の問題』法律文化社; 中村博雄 (2000) 『カント政治哲学序説』成文堂; 三島淑臣 (1998) 『理性法思想の成立——カント法哲学とその周辺』成文堂; 谷澤正嗣 (1994) 「カント政治哲学の一解釈——H. アーレントの解釈と自由主義的解釈の架橋の試み」、『早稲田政治経済学雑誌』、第 320 号、322-357 頁。

るため、カントの判断力論は他者を排する独我的なものではありえないと考える。つまり、判断の妥当性は、想像的な立場交換によって獲得されるのである。

こうしたアーレントの解釈によって、カントの判断力論を（仮想的な）他者とのコミュニケーションを通じた正当化の探求として理解する可能性が開かれた。しかしながらアーレントによるカント論は、ほぼ『判断力批判』の一部を対象としており、くわえて講義録によってうかがい知ることができるだけである。カントの判断力論がかれの政治理論や法論とどのような関係を有しているのかは依然課題であり続けている。

本研究では、アーレントに見られるこうした欠落を埋めることを一つの課題としている。そのためカントの政治理論に見られる公開性の原理に注目し、これがカントの判断力論といかなる関係にあるかを分析する。

公共性の思想家としてカントを理解するにあたって、アーレントと並んで先駆的な役割を果たしているもう一人の思想家がユルゲン・ハーバーマスである。公共性をめぐる議論に大きな影響を与え続けている『公共性の構造転換』のなかでハーバーマスは、一節を割いてカントを論じている²。ハーバーマスは、公権力に対して批判的な機能を担うことが期待される「市民的公共性の理念」の理論的な完成形態をカントの「公開性」(Publizität)の原理に見いだした。公開性は一方で、公衆による立法の批判的監視の原理となることで政治と道徳の合致を保証する。他方で公開性は、「理性の公共的使用」に不可欠の要素として公衆の啓蒙を促進する。したがってハーバーマスによれば、公開性は「法秩序の原理であるとともに啓蒙の方法でもある」³。

ハーバーマスは、公開性の原理を軸に「理性の公共的使用」や「言論の自由」などの概念がどのようにカント哲学における「公共性」を理論上構成しているのかを描きながらも、そうした公共性をそもそも可能にする「特定の社会学的条件」が存在することを指摘している。この社会学的条件は、政治的に論議する公衆によって構成される公共圏が、私有財産の所有者からなる商品交換の領域に根ざしていることから生じる。カントによる能動市民と受動市民の区別に見られるように、みずからの政治的意志を表明する権利をもつのは私有財産の所有者だけであり、労働力を唯一の商品として売却せざるをえない市民は法律

² Jürgen Habermas (1962) *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Hermann Luchterhand. [細谷貞雄・山田正行訳 (1994) 『公共性の構造転換——市民社会の一カテゴリーについての探求』第2版、未来社]。

³ Jürgen Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, S.180. [邦訳、145 頁]。

によって庇護される存在ではあっても立法の権利は与えられない。ここからハーバーマスは、公共性の社会学的条件の一つとして「財の取得のための平等な機会」⁴を挙げる。「実効的な自由競争のメカニズム」が機能することによって、誰もが財を所有し、どのような地位へも到達しうる機会が開かれていなければ、公共圏は実質的には特定の者を排除した空間となる。

ハーバーマスが挙げるもう一つの条件は、カントの歴史哲学にその発想が見られるように、私有財産の所有者が有する私利私欲は商品交換における他者との交渉の中で公益を生み出すことになるという想定である。「自由な商品交換に正義が内在する」⁵という想定によってカントは、ブルジョアとしての市民を同時に立法に正当性を付与する国家市民としても描くことができたとされている。ハーバーマスは、自由競争のメカニズムによって可能となる「財の取得のための平等な機会」と、「ブルジョア」と「国家市民」あるいは「人間」との同一視という「擬制」が社会学的条件としてカントの公共性論を支えていたと結論づけている。

もちろんこうした二つの条件が当時において満たされていたわけではないが、実現しつつあるという確信をカントは当時の自由主義者と共有していたという。しかし、カントの公共性論がこうした歴史的かつ社会学的な条件に依拠している以上、社会構造の変化によってその実現が難しくなるや、つまり財の取得のための平等な機会と私益の公益への転化が幻想となるや、「市民的公共性」は「理念」ではなく「イデオロギー」へと変質したとされているのである。

本研究で問題としたいのは、公共性の条件について問う以上のようなハーバーマスの問題意識を共有しつつも、そうした当時の歴史的かつ社会学的な条件を所与としてカントが公共性論を展開したのかという問いである。むしろカントは、公共性を可能にする条件を規範的に描き出したのではないだろうか。ハーバーマスが挙げる第一の条件、「財の取得のための平等な機会」に関しては、カントによる能動市民と受動市民との区別を分析することによって、政治的権利の実効的な行使のためには一定の財の所有が必要であるとカントが主張していたと指摘したい。さらに、第二の条件である私益の公益への転化という問題、すなわち私利私欲を有する市民がどのようにして普遍的な法則に適った立法を行うことが

⁴ Jürgen Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, S.187. [邦訳、152 頁]。

⁵ Jürgen Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, S.188. [邦訳、153 頁]。

できるのかという問題に対しては、理由の交換による法の正当化によって応答したい。つまり、立法は理由によって正当化されなければならない、これが公開性の原理によって制度的に要求されていると指摘したい。

上記の研究の他にカントの政治理論をもっとも包括的に論じた研究としてしばしば挙げられるのが、ウォルフガング・ケアスティングの『秩序ある自由』である。ケアスティングは、法の概念にはじまり、法と道德の相違、私法、国家法の構想に至るカントの法哲学ならびに政治理論を理性にもとづくアプリオリな原理による一貫した展開として描き出した。『人倫の形而上学』で述べられているように、個人の自由が他者の同様な自由と両立可能となるための条件が法であるとすれば、秩序ある自由とは、平等な自由への権利が各人に保障された法状態にほかならない。ケアスティングはカントの政治理論が自由や平等といったアプリオリな原理にもとづいていることを再三強調しているが、これは自由主義の想定する自由の構想とは異なるとも指摘している。ケアスティングによれば、カントが国家法の基礎づけにおいて提示する自由権の構想を国家権力の制限として理解することはできない。つまり個々人の自由権は国家権力に対する抵抗とみなされるべきではなく、国家権力を構成する権利であるという。それゆえ「自由権には自由主義的な性格ではなく民主主義的な性格が付与される」⁶。この指摘は本研究にとってきわめて重要である。以下本論で論じるように、カントにとって国家の正当性は、国家権力による干渉を排する自由権が市民に対して平等に保障されることによって獲得されるのではなく、そうした自由権が立法に参加する権利として承認されることを条件にしている。そのためカントの倫理学におけるのと同様にカントの政治理論においても、自律は重要な役割を担っている。

しかしながら、自由権が有する民主主義的な性格についてケアスティングは詳述していない。投票権のように国家権力を構成することが明白な権利とは異なり、自由権はどのようにして民主主義的な役割を果たすのだろうか。本稿の第四章では言論の自由に焦点を当ててこの問題について論じる。言論の自由は、国家権力との対抗関係にありながらも、政治的意志形成に寄与することによって国家権力を構成する権利として機能する。これは、法へと結実する共同の意志が意見や判断の交換を通じて形成されることを意味している。

⁶ Wolfgang Kersting (2007) *Wohlgeordnete Freiheit: Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie*, Mentis Verlag, S.289. [舟場保之・寺田俊郎監訳、御子柴善之・小野原雅夫・石田京子・桐原隆弘訳 (2013) 『自由の秩序——カントの法および国家の哲学』ミネルヴァ書房、285 頁]。

カントの政治理論において政治的自律は、個々人の所与の意見や判断が投票を通じて表出されることによってのみ成立するのではなく、意見や判断の表明とそれに対する応答を不可欠の要素とする自律である。

この点に関して、ペーター・ニーセンによる『カントの言論の自由の理論』が本研究にとって重要である。ニーセンによれば、カントの法哲学をめぐるこれまでの研究において言論の自由は、政治的自由の一部として、あるいは人権の一つとして扱われることがあっても二次的な位置づけしか与えられてこなかった⁷。これに対してニーセンは、言論の自由を人権、市民権、世界市民権という三つの次元に分けて分析し、カント哲学において権利としての言論の自由が果たす役割の大きさに注意を促している。本研究は、ニーセンの問題意識と重なるものの、言論の自由と思考の自由との関連に注目している点に大きな違いがある。第二章で論じるように、言論の自由は人権（「生得的な権利」）のひとつとして擁護されているだけではなく、思考の自由のための条件という位置づけを与えられている。言論の自由と思考過程という二つの次元のあいだには密接な関係があり、この点を論じていることが本研究の特色の一つである。

これまでカントの認識論や倫理学、さらにはカントの法論と比べてさえもカントの政治理論を対象とする研究が少なかった理由の一つは、おそらく、カント哲学のなかに固有の意味での「政治」が不在であると思われてきたためである。そのため、カントに法の理論は存在するとしても、それとは区別される政治の理論を明確に研究の対象とすることは困難であったように思われる。こうした潮流に反して近年では、日本語文献においてもカントの政治理論あるいはカントにおける「政治」を論じた研究が現れつつある。たとえば木原淳『境界と自由——カント理性法論における主権の成立と政治的なもの』や宮崎裕助『判断と崇高——カント美学のポリティクス』は、どちらもカント哲学のなかに「政治的なもの」や「ポリティクス」を見出そうとする試みである⁸。そしていずれの著作においても、カントを論じるにあたってカール・シュミットが援用されているのは、カント哲学のなかに他の領域には還元されない固有の「政治的なもの」あるいは「ポリティクス」を読み取ろうとした結果であると思われる。木原は、シュミットの議論を引きながら、カ

⁷ Peter Niesen (2008) *Kants Theorie der Redefreiheit*, Nomos, S.21.

⁸ 木原淳（2012）『境界と自由——カント理性法論における主権の成立と政治的なもの』成文堂；宮崎裕助（2009）『判断と崇高——カント美学のポリティクス』知泉書館。

ントの法論において法秩序の根源をなすのが土地であるとし、土地に対する支配権原を確立するために主権が要請されると論じている。カントの理性法論においては、「他国民と区別される「我ら国民」を成立せしめる何らかの「政治的なるもの」の存在が前提として要請される」という。

他方で宮崎はカントの反省的判断力論にみられる「判断のアポリア」、すなわち判断の規準となる法が不在であるなかで判断は下されなければならないという問題を、崇高についての議論を経由してシュミットの「決断の思考」のなかにも見出している。これらの研究は、理性法の役割や機能とは異なる固有の政治的なるものを読み取るにあたって、土地と法の結びつきや決断主義などのシュミットの議論に言及しているといえる。

これらのアプローチと比較するならば、本研究はアーレントのカント解釈を手がかりに、カントの政治理論を他者とのコミュニケーションをつうじた正当化の探求として解釈する。この解釈においてカントの「政治」理論を成立させているのは、他者とのコミュニケーションをつうじて政治的意志を形成することである。カント哲学において他者が現れるのは、他者とのあいだで判断や意見の妥当性を吟味する局面においてである。それゆえアーレントが呼ぶところの「複数性」こそが、本稿における政治的なるものを構成している。以下本論では、判断力、公開性、言論の自由などの構想に一貫して（仮想的かつ現実の）他者とのコミュニケーションをつうじた正当化の探求が見出せると主張する。

第二節 本研究の課題と意義

ここまで先行研究を簡単に検討することを通じて明らかになった本研究の課題をあらためてまとめておきたい。従来のカント研究において傍流に位置づけられていた判断力論を政治的判断力論として解釈する点で、本研究はアーレントの研究を出発点としている。まず、アーレントによるカントの判断力論の解釈を分析し、その特徴と両者の主張の相違を明らかにすることが本研究の第一の課題である（第一章）。

そこからさらに、カントが法や政治について正面から取り組んだ著作のなかで論じられている公開性の概念に着目して、判断力と公開性のつながりを見いだすことが本研究の第二の課題である（第二章）。アーレントは『判断力批判』のなかに公共性の思想家としての

カントを見いだしたが、本研究ではカントの政治理論そのものが公共性の概念を中心に構成されていることを論証したい。

次に、ハーバーマスが注目した、公共性が可能となる制度的かつ経済的な条件をカントの政治理論のなかから規範的に描き出すことが第三の課題である。そのためにまず、カント哲学における道徳的自律の概念を分析し（第三章）、それとは区別される政治的自律の構想とその保障のための社会政策について論じる（第四章）。

カントに対するこのような視座は、これまでのカント研究においてほとんど問われてこなかっただけでなく、現代政治理論における問題関心に応えるものである。というのも、現代政治理論において公共性をめぐる議論が活発化している背景には、個人と国家のあいだにある溝を規範的に埋める必要性の高まりがある。つまり、価値観の多元性を与件とする集合的な意見形成—意思決定を私的利害の集積としてではなく、開かれた熟議の帰結として正当化するとともに、そうした決定に対する民主的統制を担う役割が同時に公共性に求められているのである。公共性をあえてこの二つの次元に分けて考えるならば、前者の意見形成においては、他者が受容可能な判断の形成（「判断力」）が求められ、後者の「決定に対する民主的統制」においては、下された判断をチェックするための「公開性」が必要である。

まさにこの二つの概念に徹底した考察を加えたのがカントである。カントの判断力論に着目する既存の研究はその多くが美学や目的論の枠内で展開され、他方、カントの政治理論を主題とする研究においては公開性の概念の重要性が認知されているものの⁹、これを判断力論との関連において議論を展開することはほとんどなかった。しかし、法の正-不正の基準として公開性を掲げたカントが、判断力について周到に論じたという事実はたんなる偶然ではなく、両者の論理的相互関係に由来するものである。そのため、公共性の思想家としてのカントの政治理論を研究するためには、判断力と公開性という二つの概念を等しく分析する必要がある。

第三節 各章の概要

⁹ たとえば、Jürgen Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*; Onora O'Neill (1989) *Constructions of Reason: Explorations of Kant's Practical Philosophy*, Cambridge University Pressなどを参照。

第一章「カントとアーレントの判断力論」は、カントの『判断力批判』とアーレントによるその解釈を構想力という概念に注目して分析することを目的とする。この目的のため、まず『純粋理性批判』にさかのぼって構想力の役割を分析する。第二節「構想力の総合」においては、認識判断における構想力の働きを概観する。そこで構想力は、一面において、感性を通じて与えられる直観の多様を総合することで悟性へともたらし、悟性に先立つ「形象化」の作用と考えることが可能である。しかしながら他面で、構想力は、特殊を普遍のもとに「包摂」する図式機能を営むとされる。したがって、認識判断において構想力は、相互に異質な能力である悟性と感性を前者の後者に対する「包摂」あるいは「適用」というかたちで媒介するという点を第三節「図式機能と包摂」で確認する。第四節「再現前化としての構想力」および第五節「趣味判断における共通感覚」では、アーレントの判断力論の前提となるべき諸点を検討する。そこでは構想力が、普遍のもとに特殊を包摂するのではなく、他者の立場・他者の可能な判断を「再現前化」させる働きを担うことになる点、また、『判断力批判』の趣味判断論においても構想力は、概念との結合を欠きながらも、規則の能力としての悟性を必要とし、こうした認識諸能力の一致した状態を「共通感覚」と考えることができる点を確認する。第六節「アーレントの判断力論」では、他者の立場・他者の可能な判断を「再現前化」させる構想力の働きと、そこにおいても構想力の働きは規則性を必要とすること、これらの点がいかなる帰結をもたらすかについて、アーレントの用いる「共通感覚」と「範例」の観念を検討することで明らかにする。アーレントの判断力論において構想力は、共通の感情あるいは共有された範例に、判断の対象である特殊なものを包摂する役割を果たしている。それゆえアーレントによる構想力の解釈においては、他者の判断・他者の立場を想像する構想力の働きと、認識判断における規則の事例への適用としての構想力の働きとが截然とは切り離しえなくなっているのではないかと論じる。第七節では、以上の議論を判断の妥当性の観点から捉えなおし、アーレントにおいて構想力は、判断の「一般的」妥当性を確保するために、その働きが制限されたものにならざるをえないことを明らかにする。しかしこのことは、判断の妥当性が及ぶ範囲がつねに閉域を構成しているということの意味するよりもむしろ、みずから下す判断が妥当しない他者との間の判断の交換の必要性を示していると論じる。他方でカントの反省的判断力においても、判断の妥当性を歪める主観的制約を捨象するためには、他者の立場との想像

上の交換が必要であると指摘する。

第二章「伝達・応答・公開性」の目的は、判断形成過程あるいは思考過程とコミュニケーションとの関連を探究することにある。一般的にカントの哲学は、主観の反省によって理性のはたらきとその限界を解明する独我論的な試みであると理解されることが多かった。そうした理解に反して、応答としての責任という契機がカント哲学のなかに内在していることを論証する。第二節においては、『啓蒙とは何か』のなかでカントが提示した「理性の公共的使用」を手がかりに、カントにおける公共性の特徴が、何らかの組織や機構が定める規則に理性を従属させることの否定にあると論じる。さらに、共有されたいかなる規則をも前提とせずに理性を行使することは、反論する他者に対して「みずから自身の人格」の名のもとに応答するという責任の観念を含んでいることを指摘する。第三節においては、こうした議論が「理性による普遍的妥当性」を頑強に擁護したカントの倫理学といかなる関連を持つのかを理解するため、カント倫理学における定言命法について論じ、定言命法によって論理的首尾一貫性のみが問われているのではなく、他者の人間性とそれを可能にする条件を尊重しているか否かという考慮が求められていると主張する。第四節においては、定言命法に含まれているこれら二つの要素が、カントが論じる公開性の原理にも孕まれていることを明らかにする。カントによれば、立法理由の公開の有無が、公衆が政治的意志決定の正-不正を判断するための基準となる。しかしながら公開性についての分析によって明らかになるのは、たんに公開の有無が法の正-不正の基準となるばかりでなく、公開性によって相互に受容可能な理由を提示することが求められているということである。第五節では、理性の公共的使用に含まれている「他者への伝達と応答」が現実のコミュニケーションにおいてばかりでなく、思考の正しさを確保するために要請される仮想的なコミュニケーションにおいても想定されていることを明らかにする。

第三章「カントとロールズにおける自律と自己尊重」では、カントによる道徳的自律の構想を自己尊重という観点から明らかにすることを目的とする。まず第二節においては、感情としての尊敬と義務としての尊敬を区別し、感情としての尊敬が、ひとが道徳法則に対して否応なく抱く感情であるのに対して、自己尊重は自分自身に対する義務であることを確認する。第三節では、自己尊重が、みずからが道徳的に行為する可能性を有することに対する尊重であるのに対して、自己評価の対象は、ある特定の社会や文化における価値

基準によって評価されうるみずからの行為や業績であると定義し、こうした区別が現代の倫理学においても特異な発想ではないことを確認する。これを踏まえて第四節では、卑屈や高慢といった態度や感情を通して自己尊重の特徴がどのようなものであるかを分析する。続く第五節では、自己尊重はあくまで自分自身を拘束する義務であり、たとえ道徳的に行為することができなかったとしても、みずからが潜在的に有する道徳的行為の可能性を尊重するよう課す義務である点を確認する。第六節では、自己尊重に関してカントとは異なる見解を提示するロールズの議論を検討する。ロールズにおいて自己尊重 (self-respect) は、みずからの努力や能力が何らかの集団内において他者から認められることを要件とする。そのため自己尊重は、他者の評価によって媒介された自己評価 (self-esteem) と区別されず、市民が各々所属する集団に固有の評価軸によって相互的な評価が行われることが自己尊重／自己評価を支えるために重視される。したがって、尊重の対象は、カントのように潜在的な道徳的行為の可能性ではなく、行為の結果としての業績に求められる点を指摘する。

第四章「政治的自律と社会保障」では、道徳的自律とは区別される政治的自律の構想について検討する。まず第二節では、カントが政治的自律を構成する権利の一つとして挙げる言論の自由をとりあげ、これが法の正当性の判定において果たす役割について考察する。第三節では、言論の自由が国家による制約を排除することのできる自由権としての性格をもつことの積極的意義を指摘し、これがいわゆるカントの抵抗権否認論と密接なつながりをもつことを論じる。そこでは、言論の自由にいかなる法的権力も伴わないのは、自由なコミュニケーションを可能にするためであると指摘する。第四節では、政治的自律が国家による権利の承認という構造を備えている点に道徳的自律との決定的な相違があると指摘する。これらを踏まえて第五節では、政治的自律の条件としてカントが挙げる経済的自立に焦点を当て、この条件を満たす義務を国家が負っていることを明らかにする。

第一章 カントとアーレントの判断力論

第一節 問題の所在

本章の目的は、カントが『判断力批判』で展開した趣味判断論を政治的判断力論として解釈することにある。この試みにとって最も重要な先行研究は、アーレントによる『判断力批判』解釈である（LKPP）。彼女は、『判断力批判』のなかで論じられる判断形成過程に、仮想的な他者とのコミュニケーションが不可欠の要素として組み込まれていることを重視した。つまりカントの判断力論は他者を排した議論ではなく、他者の立場を考慮することを判断が妥当性を得るための条件としているのである。ただし、異なる立場にたつ他者を考慮したとしても、判断が「客観的普遍性」を得ることはできない。それゆえ、こうした過程を経て形成された判断は現実の他者との判断の交換によってさらにその妥当性が問われることになる。

アーレントが『判断力批判』を政治的判断力論として解釈することができたのは、以上のように、判断形成過程と現実のコミュニケーションの二つの局面において他者が一定の役割を担うことによる。本章では、「構想力」（*Einbildungskraft*）という概念に注目して、カントが論じる判断形成過程において他者がどのような役割を果たしているのかを分析する¹。その際アーレントの解釈によりながら、しかし両者の判断力論の相違点をも明らかにしたい²。

以下ではまず、第二節と第三節において『純粹理性批判』における構想力の機能を概観

¹ 判断形成過程と現実のコミュニケーションとの関連については次章で論じる。

² これまでアーレントによる『判断力批判』の解釈についてはさまざまな観点から考察が加えられてきた。例えば、Ronald Beiner (1982) “Interpretive Essay: Hannah Arendt on Judging,” in *Lectures on Kant’s Political Philosophy*, Hannah Arendt, Chicago University Press. [浜田義文監訳 (1987) 「解釈的試論」、『カント政治哲学の講義』法政大学出版局] ; Maurizio Passerin D’entreves (1994) *The Political Philosophy of Hannah Arendt*, Routledge; Albrecht Wellmer (1996) “Hannah Arendt on Judgment: The Unwritten Doctrine of Reason,” in *Hannah Arendt: Twenty Years Later*, Larry May and Jerome Kohn (eds.), The MIT Press. これらの研究が共通して指摘するアーレントの判断力論における問題点は、アーレントが判断の規定根拠を「概念」にではなく「感情」に基づかせたため、合理的論証による説得・合意の可能性までも拒絶するに至った点であるように思える。特にアルブレヒト・ヴェルマーは、アーレントが言語論的転回を経る前の「疑わしい」カントの認識論を受容したため、概念に基づく認識判断にも備わるはずの論証的、間主観的要素を見出すことができていない点を明らかにした。これに対して本章が着目するのは、「概念」と「感情」を峻別することの当否ではなく、むしろそれらが共通して判断の妥当性の根拠とされることによってもたらされる論理的帰結である。

する。次に第四節と第五節でアーレントが解釈する構想力と『判断力批判』における共通感覚論をそれぞれ検討し、それを踏まえて第六節ではアーレントの判断力論の構造を分析する。最後に第七節でそれまでの分析を判断力の妥当性という観点から捉えなおし、両者の判断力論の異同を明確にする。

第二節 構想力の総合

カントにおいて構想力は、イメージを生産する能力である想像力としてだけではなく、判断を形成するさいに不可欠の能力として要請されている。そのため、『判断力批判』において判断力それ自体が問題とされるに及んで、構想力にもまた、『純粹理性批判』で論じられた認識判断におけるのとは異なった、あるいはそこでは潜在するにとどまった働きが帰せられることになる。すなわちカントは『判断力批判』のなかで「規定的判断力」(die bestimmende Urteilskraft)と「反省的判断力」(die reflektierende Urteilskraft)の区別を導入して、後者を趣味判断に特有のものとして普遍を所与とせず特殊を判断する能力とした。またここに「構想力の自由」を見出しているのである。

カントが『判断力批判』で展開した趣味判断論に「卓越した政治的意義」(LKPP 14/15)を見出したアーレントもまた判断における構想力の役割を重視した思想家の一人である。アーレントはカントが展開する反省的判断力論のなかに、所与の規則のもとに包摂することができない出来事や行為に、それでもなお他者と共有可能な意味を付与するための原理を求めようとした。美的なものを対象とするカントの判断力論を政治的判断力論に読み換えようと試みたのはそのためである。しかしながら、判断はそもそも特殊をそれが属すべき普遍あるいは規則のもとにもたらすことであるとするならば、特殊のみが与えられている反省的判断力はいかにして可能となるのか。ここにおいて、特殊と不在の普遍を媒介する構想力の働きが前景化してくることになる。それゆえ、判断が政治的な現象について下され、それが他者との共約性をもちうるとされるならば、構想力の機能そのものに判断の妥当性の根拠が探られなければならない。

構想力が判断形成において担う役割とその問題点を考察することは、所与の普遍を前提としない反省的判断力そのものの可能性を問うことにもつながっていくはずである。そのためにはまず、カントの『純粹理性批判』における構想力の働きについてまとめておくこ

とが必要である。というのも、反省的判断力における構想力の役割は認識判断におけるそれとの比較によってより鮮明となるからである。

『純粋理性批判』における構想力の役割は、カントの認識論の前提をなす二元性、すなわち感性と悟性とを媒介することにあるといえる。感性を通じて得られる直観の多様が悟性の生み出す概念と結合するにあたって、それ自体としては異質な能力である感性と悟性は、構想力の「総合」(Synthesis) という機能をまっしてはじめて協働して認識判断を下すことができる³。さらに悟性と感性の関係に関して確認されるべきことは、純粋悟性概念であるカテゴリー（さらには純粋直観である時間・空間）が感性的直観のアプリオリな条件をなしていること、つまりカテゴリーが経験一般に対して客観的妥当性をもつことである。そのため構想力の総合は、まさしくこの悟性の感性に対する形式的制約を正当化するために要請されているのであり、構想力の働きについて詳述されているのも、まずはカテゴリーの客観的妥当性を証明する超越論的演繹においてである。

構想力による総合が認識判断において機能していると想定せざるをえない所以を、他の認識能力である感性と悟性との連関のうちに展開している箇所が、超越論的演繹のなかでも「主観的演繹」(subjektive Deduktion) と呼ばれる部分である。そこでは以下のように、各認識能力に応じた「三重の総合」が論じられている。すなわち、直観の多様から認識が成立するための自発性の作用として、「直観における把握 (Apprehension) の総合」、「構想における再生 (Reproduktion) の総合」、「概念における再認 (Rekognition) の総合」がなければならない。まず、感性の能力が感官を通じて得る対象についての印象は、時間的空間的に限定されることによってひとつの多様として把握される。これが「把握の総合」である。次いで、各瞬間に過ぎ去る表象を現在の表象に加えて保持するために、構想力は先行する表象を再生産できなければならない。これが「再生の総合」である。さらに、過去の表象と現在の表象とが同一の意識のもとに統合され、ある対象についての表象とされるために、概念において「再認の総合」がおこなわれる。

以上のような、直観における把握の総合から概念におけるその再認にいたる行程は、認識の成立のために、いわば下から上へと構想力による総合を媒介としつつ積み上がるかの

³ 「総合一般は、われわれがのちほど見るであろうように、構想力の単なる作用である。この構想力とは、魂 (Seele) の不可欠とはいえ盲目的な機能であるが、この機能なしには、われわれはそもそもいかなる認識ももたないであろう」(KrV A78/B103)。

ように描かれている。そうした理解に従うならば、構想力による把握の総合と再生の総合を経て生み出された直観についての形象が、再認の働きによってはじめて概念に合致することで認識が成立すると考えることができる。その場合、構想力についてのカントの定義——「構想力は、対象をその対象が現在していない場合にも直観において表象する能力である」(KrV B151)——は、たんに過去の表象を再生産する働き（再生的構想力）を記述しているのではなく、先行する表象の再生産も含めて表象を一定の規則に従って取りまとめることで直観のうちに形象をもたらす作用（産出的構想力）を意味するものと考えることができる⁴。それゆえカントは、「総合を概念へともたらす」(KrV A78/B103) という表現に見られるように、構想力による総合の働きを悟性による概念化から切り離し⁵、構想力を悟性とよりもむしろ感性和親和的な能力として記述するのである⁶。

しかしながら、超越論的演繹の趣旨に照らして考えた場合、悟性による概念化に対して構想力による総合（形象化）が先行するという想定は問題を孕んでいる。カテゴリーの客観的妥当性の証明とは、直観の多様の総合がカテゴリー（純粹悟性概念）に従って行われることによって統覚の統一へともたらされることを正当化することだからである。それゆえ、「概念における再認の総合」とは、つねにすでに総合の働きがそれに従ってきたところの概念を意識することを意味するはずである。その意味で、「概念はその形式に関してはいつもある普遍的なものであり、また規則として役立つ普遍的なものである」(KrV A106)。総合の働きに関しては概念がつねに規則として役立たなければならない。したがって、感性を通じて与えられる認識の対象に、それに対応する概念が与えられるのではない。そうではなく、そもそも認識の対象が成立するために概念による規定が必要なのである。悟性が感性に対して有する「形式的制約」や「アприオリな条件」という関係性は、こうした事態を表現したものであると考えることができる。換言すれば、概念が規則であり普遍的

⁴ J.M.ヤングは、悟性と区別されるべき構想力の働きは、概念による同定に先行して認識の対象をあるものとして「解釈」することにあると論じている。J. Michael Young (1988) "Kant's View of Imagination," *Kant-Studien* 79.

⁵ アーレントはこの点をもって、『純粹理性批判』のなかに反省的判断力の萌芽が見出せると指摘している (LKPP 83/128)。

⁶ 「それ自体としては構想力の総合は、アприオリに行使されるとはいえ、それでもなおいつも感性的であるからである。なぜなら、構想力の総合は、多様が、たとえば三角形の形態が、直観において現象するがままにのみ、多様を結合するからである。しかし、多様と統覚の統一との関係によって、諸概念が生じるのであり、これらの概念は悟性に属するが、ただ感性的直観に関わる構想力を介してのみ成立しうるであろう」(KrV A124)。

なものであるからこそ、直観の多様は概念の規定を被ることによってはじめて普遍的なものに包摂されうる、したがって認識されうる個別的なものへと構成されるのである。

以上のように、構想力の総合という働きにそくして認識判断を考察してみた場合、そこには、明示的なかたちではないにせよ、必ずしも概念に従属することのない構想力の働きを形象化として見出すことができるように思える。しかし他方で、超越論的演繹という文脈においてみるならば、構想力の働きは、これを指導する概念が規則として与えられたときにのみその役割を果たしうるという点が強調されなければならない。

第三節 図式機能と包摂

こうした構想力の占める位置の曖昧さあるいは両義性は、『純粹理性批判』の第二版において、構想力が悟性の一機能とされることによって払拭されたかに見える。だがここでは第一版と第二版の異同には立ち入らず、図式論に眼を向けたい。図式論においては、すでに述べた概念（悟性）と直観（感性）との関係が普遍と個別との関係として、「総合」であるよりも「包摂」の問題として扱われている。そして、この「包摂」についての記述を分析することによって、特殊を所与の普遍へともたす「規定的判断力」の特徴を明らかにしておきたい⁷。

すでに見たように、超越論的演繹の目的がカテゴリーの感性的直観（現象）に対する客観的妥当性を証明することにあつたとすれば、図式論においては、実際にいかにして前者が後者に対して適用されるか、その方法が論じられている。依然ここにおいても必要とされるのは、二つの項を媒介する「第三者」である。

いまや明らかなのは、一方においてはカテゴリーと、他方においては現象と同種的でなければならない第三者（ein Drittes）、現象へのカテゴリーの適用を可能にする第三者がなければならないということである。この媒介的表象は純粹（経験的なものをまったく含まない）でなければならないし、しかも一方においては知性的であり、他方においては感性的でなければならない。そのようなものは超越論的図式である（KrV A138/B177）。

⁷ 総合と図式化はともに構想力の働きとされているが、以下で見るように図式化は、直観の多様の総合にはじまる構想力の働きが規則としての概念に従った適用のそれであることを強調するため、概念から特殊へと向かう道筋に構想力の機能を位置づけた場合に用いられる概念であると考えることができる。

相互に異質であるはずの二つの項を媒介するのは、構想力の産物としての「図式」(Schema)である。ただしここでは、図式の産出を担うのが構想力であるとされながらも、実際に図式を用いて媒介を遂行する能力は、理性、悟性とともに上級認識能力のひとつに数えられる「判断力」である。しかし、なぜここで判断力が登場しなければならないのだろうか。「カテゴリー」(概念)と「現象」(感性的直観)を媒介する役割は、超越論的演繹においては構想力による総合の働きに帰せられていたのではなかっただろうか。「規則のもとに包摂する能力、すなわち、あるものが与えられた規則に従うか否かを区別する能力」(KrV A132)と定義される判断力の役割は、演繹における構想力の働きといかなる点で異なるのだろうか。この問いは、カントが『純粹理性批判』において展開する判断力を規定的と形容することの意味と密接に関わっているように思われる。

カントによれば、図式とは「純粹構想力の産物」であるが、具体的なイメージである形象とは異なり、「概念にその形象 (Bild) を付与する構想力の一般的手続きについてのこの表象」(KrV B180)であるとされる。つまり図式は、形象をもたらす「構想力の総合の規則」(KrV B180)を意味している。もっとも、先に確認したように、構想力の総合がつねにそれに従う「規則」とは概念にはかならないのだから、図式が「構想力の総合の規則」として定義されるのであれば、図式は概念であるということになり、それゆえ悟性はみずから構想力となって概念を図式化する、ということになるのだろうか。

もちろんこのように考えると議論が循環するのは明らかである。というのも、図式はそもそも規則 (= 概念) の事例 (= 現象) への適用可能性を保証するために要請されたのであるから、図式自体が規則であるのなら、図式とは規則の適用のための規則であることになり、これでは無限背進に陥らざるをえない⁸。これを回避するためには、カントが述べるように図式機能を「人間の魂 (Seele) の深みに隠された技術」として未規定なままにとどめるか⁹、あるいは、悟性による認識の対象に対する規定性を強調することによるかのい

⁸ Sarah L. Gibbons (1994) *Kant's Theory of Imagination: Bridging Gaps in Judgement and Experience*, Oxford University Press, pp.60-63.

⁹ 後に見るように、アーレントはこうした非概念的な媒介の働きを重視している。「……判断力は、つねに精神の構成物である一般的なもの (the general) とつねに感覚経験に与えられる特殊なもの (the particular) とを結合する精神のもっとも神秘的な才能であるが、これは「特殊な能力」であり、決して悟性に備わるものではない。特殊なものを推論の形式で一般的規則のもとに包摂する「規定的判断力」の場合においてさえもそうである。なぜな

ずれかではないだろうか。

後者の戦略にしたがうならば、概念と現象はもはや構想力によって媒介される必要がない。むしろ前者の後者に対する規定によって、現象そのものを構成することで二つの項を隔てる溝は埋められるのである。そうした枠組みにおいて図式機能は、認識の対象を普遍＝規則とされる概念に包摂される個別的なものとして構成すると同時に、そこに包摂されない特異性を捨象する作用を意味することになるだろう¹⁰。そうだとすれば、判断力が規定的に働くという事態のうちには、ただ特殊を包摂する普遍があらかじめ与えられているだけではなく、普遍が特殊に対して構成的に作用することが含意されていると考えることができる。

したがって、図式論において判断力は確かに、概念と現象という二つの項の間の媒介（適用）が問題となるところで導入された。しかしながらカントは、一方の項である悟性に従属させられた構想力の図式機能あるいは総合という働きに、他方の項である現象の成立を依存させることで、二つの項の間の外在性を否定し、そうすることで規則の適用に関する循環を回避することができたように思える。そこでは媒介項としての第三者の働き、それゆえ判断力あるいは構想力の働きは大きく縮減されざるをえない。

さらに、構想力に与えられていた媒介の役割が図式論において判断力に帰せられた理由もこの文脈において理解することができる。すなわち、三重の総合において構想力の働きは、いまだ概念が介在しないかにみえる「直観における把握の総合」からその説明がはじめられていた。そのため、あたかも構想力は概念なしに形象化の働きをなすかのごとく論じられ、その働きは「盲目的な機能」（KrV A78）とも呼ばれていたのである。認識諸能力の関連からみた構想力による総合の働きは、直観の多様から概念へと積み上がる過程に沿って描かれているため、そこに概念に従属しない媒介の機能を読み取ることができたので

ら、どんな規則も規則の適用に関しては役に立たないからである」（Hannah Arendt (1978) *The Life of the Mind, Vol.1, Thinking*, Harcourt Brace Jovanovich, p.69. [佐藤和夫訳（1994）『精神の生活』上巻思考、岩波書店、81 頁、強調原文]）。

¹⁰ 構想力による総合あるいは図式機能によって遂行される特殊の「包摂」とそれに伴う特異性の捨象が「知覚」の条件である（KrV A120）とすれば、概念に基づく認識判断に限らず、あらゆる対象経験は想像的な表象を媒介とせざるをえないと考えることができる。こうした表象の一例としての国民的同一性をカントの構想力論と関連させて論じた文献として以下のものがある。Brian Keith Axel (2003) “Poverty of Imagination,” *Anthropological Quarterly*, 76.1; 酒井直樹（2006）「西洋と比較——西洋／非西洋という文明的差異の産出」、磯前順一ほか編『宗教を語りなおす——近代のカテゴリーの再考』みすず書房。

ある。ところが、このような総合としての媒介の機能は、終始、概念に導かれた客観的判断の形成であること、すなわち概念の意識的な適用（包摂）であった。そのため図式論は、直観の多様から概念に至る行程を逆転させ、概念が直観の多様に適用される過程を図式による包摂として描き直したのである。構想力にかかわって判断力という語が用いられたのは、こうしたパースペクティブの転換に相応した結果であると考えられる¹¹。

つまり判断力は、三重の総合においてはまだ概念に依らない総合の可能性を残していた構想力に取ってかわり、悟性（概念）による上からの規定性を強めた議論の中でそれを確認するために登場するに過ぎないのではないだろうか¹²。

これまで論じてきたように、認識判断にみられる規定的判断力の特徴は、概念の現象に対する規定によって普遍のもとに包摂されうる特殊を構成することにあるといえる。そこでは構想力の働きも規則としての概念に従わざるをえない。カントは、『判断力批判』のなかで「反省的判断力」という概念によって、普遍のもとに特殊を包摂するのではない仕方で働く構想力を問うている。だとすれば、それはすでに存在する概念に従うのではない構想力の働きをも必要とするはずであるが、それはいかにして可能なのだろうか。以下においては、この点を、カントの議論とそれについてのアーレントによる解釈に即して論じることにはしたい。

第四節 再現前化としての構想力

すでに述べたように、カントは概念（普遍）を所与とせずに対象を判断する能力を反省的判断力と呼んでいる。そもそも判断力一般は「規則のもとに包摂する能力、つまりあるものが与えられた規則のもとにあるもの（与えられた規則の事例）かどうかを区別する能力である」（KrV B172）とされている。しかしこの定義が指し示しているのは、あらかじめ「規則」（普遍）が与えられた規定的判断力である。カントが『判断力批判』において新た

¹¹ 構想力と判断力の異同に関しては、岩崎武雄（1965）『カント「純粋理性批判」の研究』勁草書房、206-210 頁を参照。

¹² ヴィルヘルム・メッツはこの点を次のように説明している。「生産的構想力と超越論的判断力は以下のように区別することができる。すなわち、生産的構想力の総合は純粋悟性の根源的構成をその具体的な相において表わしている。それに対して超越論的判断力は、こうした構成の意識であり、より原則的でアプリオリな総合判断の形式のなかでの根源的な構成を、意識へともたらず超越論的哲学のあの明白な認識能力である」（Wilhelm Metz (1991) *Kategorieneduktion und productive Einbildungskraft in der theoretischen Philosophie Kants und Fichtes*, frommann-holzboog, S.101）。

に提示するのは、特殊なものだけが与えられており、そのために普遍が探し求められなければならない場合に行使される判断力、すなわち反省的判断力である。アーレントが自らの政治的判断力論を展開するにあたって『判断力批判』に依拠することができたのは、反省的判断力こそが、「万人に承認された基準」の失効によって特徴づけられる「現代に固有のニヒリズム」においてなお、判断することを可能にすると考えたためである¹³。

もちろん、概念（規則・基準）が不在であるとはいえ、判断が主観的偏見にとどまらない一定の妥当性を持ちうるためには何らかの原理を必要とする。そこでアーレントが注目するのは、カントが「判断力の格率」として挙げる「他のあらゆるひとの立場に立って考えること」という「思考様式」である。「視野の広い思考様式」(eine erweiterte Denkungsart)とも表現されるこの格率にアーレントは判断の妥当性の根拠を求めている。

判断力は、心を決めるにあたっては完全に私一人であるにしても、私が最終的に何らかの合意に到達しなければならないとわきまえている、そのような他者との先取りされたコミュニケーションのうちに、つねにまずもって自らの進むべき途を見出す。この潜在的な合意から判断力はその特有の妥当性を引き出す (BPF 220/298)。

みずからのうちに想像しえた他者の判断と自己の判断との間に合意を見出すことが判断力に求められている点で、『判断力批判』は、『実践理性批判』の定言命法にみられる無矛盾の原理とは異なり、他者を考慮することの必要性を主張しているとされる。つまり、「判断力の格率」である「他のあらゆるひとの立場に立って考えること」のなかに、判断形成の過程における他者の再現前化の必要性、すなわち複数性の契機をアーレントは読み取っているのである。そのため、判断力は「たんなる理論的活動というよりも政治的な活動様式をうちに含んでいる」(BPF 219/297) とされる¹⁴。

アーレントが反省的判断力における構想力のはたらきを重視するのも、まさに構想力が

¹³ Hannah Arendt (2003) *Was ist Politik?*, Piper, S.21-2. [佐藤和夫訳 (2004) 『政治とは何か』岩波書店、15-16 頁]。

¹⁴ このような理由から、「美的なものに関する領域においてのみカントは共同体における生き方として人間を複数性において考察している」とされる (Hannah Arendt (2003) *Responsibility and Judgment*, Schocken Books, p.142. [中山元訳 (2007) 『責任と判断』筑摩書房、166 頁])。

「判断力の格率」である「視野の広い思考様式」を可能にすると考えたためである。つまり、反省的判断力において構想力は、普遍のもとに特殊を包摂するのではなく、他者の立場・他者の可能な判断を「再現前化」させる働きを担うのである。それゆえ、アーレントが反省的判断力を重視するのは、もはやよるべき概念（普遍）を欠きながらも判断は下さなければならないということ、さらに「視野の広い思考様式」によって複数性を必要とするということ、これらの条件が備わっているからである。そして、この二つの契機の結節点をなすのは、概念（普遍）に従属することのない構想力の働きである。

このようなアーレントの解釈は、概念（＝規則）の現象への適用という役割から構想力を解放することによって、逆に現象から出発し他者の判断の再現前化を経由することで「普遍性」へと高まり行く、そうした判断が形成される行程の手段として構想力を位置づけている。しかしながら、カントの趣味判断論において構想力にこのような役割を帰しうるということは自明ではない。それゆえ構想力を他者の立場の再現前化作用とみなすことのうちにはむしろ、アーレントの強い解釈が働いており、これはカントの趣味判断論に複数性の契機を読み込むことの帰結であると考えられる。以下において問いたいのは、それにもかかわらず、アーレントが展開する判断力論もまた何らかの「普遍」を前提としているのではないかということである。またその結果として「視野の広い思考様式」と表現される、他者の判断・他者の立場を想像する働きと、規定的判断力における概念の現象への適用としての構想力の働きとが截然とは切り離しえなくなっているように思える。これは、特殊なものを包摂する「普遍」を欠いてはいかなる判断も下せないということを意味するのではないだろうか。換言すれば、判断が一定の妥当性を獲得するためには、あらかじめ共有された「普遍」に依拠せざるをえないのではないだろうか。

こうした問いについては、とりわけアーレントがカントの趣味判断論において重視する「共通感覚」と「範例」という観念に注目する必要がある。というのも、アーレントの判断力論の特徴をなしているのは、まさしくそうした観念の解釈においてであり、そこにおいて反省的判断力と規定的判断力との分離が不可能となるように思えるからである。以下、反省的判断力における構想力の働きに関するアーレントのカント解釈にそくしてこの点を明らかにしていきたい。

第五節 趣味判断における共通感覚

カントは『判断力批判』のなかで、美を判定する能力についての考察を認識判断とは異なる独自の働きをもつ趣味判断論として展開している。われわれがある対象を「美しい」と述べる時、この判断は対象の性質（属性）を表現しているのではなく、その対象を知覚することによって判断者のうちに惹き起こされる「快の感情」(Gefühl der Lust)を示している。つまり、対象の知覚によって得られる諸表象が、認識判断におけるように悟性によって客観に関係付けられるのではなく、「反省的」に主観に関係付けられるのである。それゆえ、趣味判断においては悟性や構想力といった諸能力が認識判断とは異なった仕方で作用している。快の感情が意味するのは、「認識諸能力〔構想力および悟性〕が反省的判断力のうちで戯れており、また認識諸能力がこのように戯れているかぎり、客観がこれらの能力と適合していることにほかならず、それゆえ、たんに客観の主観的な形式的合目的性にほかならない」(KU 序論Ⅶ, 強調原文)ということである。美しいという感情は、ある対象の表象が両認識能力の間の自由で調和的な「戯れ」に適合していることを表している。

ここから分かるように、認識判断において構想力は悟性に規定されて直観の多様を総合する役割を担っていたのに対して、趣味判断において構想力は悟性の統制を解かれて悟性との自由な戯れのもとにおかれるのである。後者において構想力の自由な働きが可能となるのは、美の対象が概念によって規定されず、それゆえ悟性が生み出すカテゴリー（純粹悟性概念）の直観内容への適用が不必要だからである。とはいえ、概念に指導されることがないとしても、構想力は、客観の多様を「把握」することによって主観に表象をもたらさなければならない(KU 序論Ⅶ)。そうでなければ、快の感情を惹起する対象の形式が与えられないからである。そうであるとすれば、普遍があらかじめ与えられていない反省的判断力にあって構想力の働きは、なによりもまず、認識判断においてみられた「三重の総合」の前二者に相当すると考えることができる。ここで構想力は、最終的にそこに包摂されるべき概念を欠いたまま、対象の形象をかたどることになる¹⁵。こうした形象が快の感

¹⁵ このために趣味判断において構想力は「産出的」でなければならない。カントはこうした構想力の働きを「概念なしに図式化する」(KU 35)と表現している。この表現をめぐる従来のさまざまな解釈を整理、分析した研究として以下を参照。Hannah Ginsborg (1997) "Lawfulness without a Law: Kant on the Free Play of Imagination and Understanding," *Philosophical Topics*, 25(1).

情を惹き起こし、趣味判断として結実する¹⁶。

しかしながらもちろん、これは構想力が対象を任意に形象化することを意味するのではない。確かにカントは趣味判断に「構想力の自由」(KU 35)を見出している。けれどもそれは、たんに概念からの自由を意味しない。概念から解放されていながらも、構想力はなお悟性と一致していなくてはならないのである。悟性と構想力との「自由な戯れ」(freies Spiel)、「意図しない一致状態」(KU 序論VII)は、構想力が特定の概念の介在なしに、それでも規則の能力としての悟性に係留されてあることを表わしている。「法則なき合法則性」¹⁷とも表現されるこうした矛盾したあり方をとらざるをえないのは、趣味判断が主観的な「快の感情」を規定根拠として下されるにもかかわらず、普遍的妥当性を要求するためには悟性の有する規則性を必要とするからである。

そもそも趣味判断において、対象の表象は主観を触発することによって快の感情を惹起する。それゆえこの感情を表明する趣味判断の規定根拠は概念のもつ普遍的なものではなく、ただ主観的なものでしかありえない(KU 1)。それでもなお判断が普遍妥当性をもちうるためにカントは悟性の能力に訴えかけているのであり、その意味で趣味判断の普遍性は認識判断との類比によって正当化されているのである¹⁸。このことは『判断力批判』第九節をみればいっそう明らかとなる。そこでは、快の感情を生み出す悟性と構想力の一致状態は普遍的に伝達可能でなければならないとされ、この両者の一致という関係は「認識一般」の条件としてあらゆる認識判断においても前提とされなければならないと論じられている。

もとより趣味判断は、その妥当性の根拠を概念に基づかせることができないのであるから、カントが認識判断から援用する条件とは、客観的な判断の構造ではなく、判断を下す際の主観的認識諸能力(構想力と悟性)の関係をおいてほかにはない。すなわち趣味判断が

¹⁶ Paul Guyer (1997) *Kant and the Claims of Taste, Second Edition*, Cambridge University Press, pp. 75-76.

¹⁷ 『純粋理性批判』のなかで規則と法則はそれぞれ以下のように定義されている。「ある種の多様が(したがって一様な仕方で)それに従って定立されうる普遍的制約の表象は規則(Regel)と呼ばれ、多様がそのように定立されねばならない場合には、法則(Gesetz)と呼ばれる」(KrV A113, 強調原文)。

¹⁸ 少なくとも趣味判断の普遍的妥当性を認識判断との類比性から正当化することが困難であることに関しては、円谷裕二(2002)「共通感覚と超越論的哲学」、『経験と存在』東京大学出版会を参照。

認識判断と共有しうる主観的認識諸能力の関係とは、「共通感覚」(Gemeinsinn)である¹⁹。認識判断においては「悟性の主宰のもとでの能力の調和」²⁰が前提されていたとするなら、趣味判断は構想力と悟性との「自由な戯れ」の結果としての「共通感覚」を必要とするのであり、悟性は構想力の働きのための規則として依然その役割を失うことはない。したがってカントにおいて共通感覚とは、構想力が自らを規整する規則に従って働いていること、さらに趣味判断においてはその結果としての感情を意味する²¹。

第六節 アーレントの判断力論

以上のことを念頭に置きつつアーレントの判断力論をみていくことにしたい。アーレントはカントの趣味判断論を以下のように二つの段階に分けて説明する。第一の作用が対象に対する「構想力の作用」であり、構想力によって「もはや現前しない、すなわち直接的な感官知覚から取り除かれ、したがって判断者の心を直接動かすことのない対象」が準備される。第二の作用が「反省作用」であり、これが「あるものを判断する実際の活動となる」。直観の多様を表象に変じ内的感官に提示する構想力の作用と、その表象に対する反省の作用、これら二つの作用が「すべての判断力のための最も重要な条件、すなわち不偏性(impartiality)、あるいは「没関心的満足感」(disinterested delight)という条件を確立する。我々は、眼を閉じることによって可視的事物についての公平な鑑賞者(spectator)、そうした事物によって直接心動かされることのない鑑賞者となる」(LKPP 68/104)。

アーレントは二つ目の作用を「反省作用」と呼んでいるが、これは「快を感じるという事実そのもの」を認めるか否かを、共通感覚を基準として決定することを意味する。つまりアーレントの解釈においては、反省作用において「快を感じるという事実そのもの」を「是認する行為そのものが快を与えるのであり、否認する行為そのものが不快を与える」。この反省作用の「尺度」となるのが「伝達可能性」であり、「さらにそれを決定する基準が

¹⁹ 認識判断との類比からなされる趣味判断の普遍妥当性の根拠は、こうした主観的認識諸能力の一致が万人に共有されていることにある。

²⁰ Gilles Deleuze (1963) *La philosophie critique de Kant*, PUF, p.35. [中島盛夫訳 (1984) 『カントの批判哲学』法政大学出版局、36頁]。

²¹ ポール・ガイヤーは『判断力批判』における共通感覚の使用法を、①原理、②感情、③能力の三つに分類している (Paul Guyer, *Kant and the Claims of Taste*, pp.249-250)。共通感覚からカントの共同体論を導き出す解釈として、小野紀明 (1999) 「カントの共同体論」、『美と政治——ロマン主義からポストモダニズムへ——』岩波書店を参照。

共通感覚 (common sense) である」という (LKPP 69/105-106)。つまり、対象の表象に対して抱かれる快の感情は、それが他者に伝達しうる感情かどうかを、基準である共通感覚にしたがって是認しえた時にはじめて主語となる対象に対して述語を付与した命題として表明されるのである。

すでにここにおいて明らかであるのは、第二段階における「反省作用」は、他者への伝達可能性についての顧慮を含む点で「視野の広い思考様式」を体現するものにほかならず、それゆえこれもまた構想力の作用であるということである。こうした解釈に従って構成されている限りで、アーレントの判断力論は構想力の二重の作用から成り立っているといえる²²。そして、第二段階における構想力の作用において「共通感覚」が基準として設定されうるのは、先に述べたような構想力の規則性がここで働いているからであると理解することができる。というのも構想力は、それが空想や幻想の能力から区別されるべきであるとするならば、無軌道に想像を巡らすことによってではなく、「共通感覚」に、つまり「共通の感情」(ein gemeinschaftliches Gefühl) (KU 22) に従いそれに到達するべく働かなくてはならないからである。

たしかにアーレントは共通感覚を感情としては規定していない。けれどもアーレントによれば、構想力がその規則にしたがって「共通感覚」に到達しえたことの指標は、他者への伝達に伴う快、「付加的な快」(additional pleasure) (LKPP 69/105) が予期しうる点にある。

「共通感覚」によって他者への伝達に伴う「付加的な快」が生じるのだとすれば、これは「共通の感情」として趣味判断の妥当性の根拠として前提とされていなくてはならない。そうだとすれば、趣味判断の最終的な規定根拠とされるのは、対象それ自体が惹起する快ではなく、「視野の広い思考様式」をへて得られる「共通の感情」としての「付加的な快」なのである。ある感情が共有されているからこそ、その感情を相互に伝達しうるものが快

²² 判断力を二段階の作用とし、それぞれに快が生じるとみなすことがアーレントによるカント解釈の大きな特徴である。『判断力批判』のなかに二重に快が生じることを直接に示す箇所はないが、第九節において、伝達可能であるか否かの吟味を受けるはずの「快 (心の状態)」が伝達可能性を予期しえた結果として生じなければならないとされているため、これを整合的に理解するために二重に快が生起すると考えることのできたのだと思われる。アーレントによるこうした解釈については、伝達可能性について述べられた『判断力批判』第九節の読解を中心にしたより詳細な説明が必要であるが、さしあたりここでは、アーレントに一切触れていないが、以下の文献を挙げておきたい。Paul Guyer (1982) "Pleasure and Society in Kant's Theory of Taste," in *Essays in Kant's Aesthetics*, Ted Cohen and Paul Guyer (eds.), The University of Chicago Press.

をもたらすのであり、この「付加的な快」に包摂されうる感情は、それゆえ妥当性を主張することができる。

さらにここからいえるのは、想像的な立場交換によって他者の可能な判断を顧慮する「視野の広い思考様式」が他者との潜在的な合意を保証するとされるが、この能動的な営みの背後にあつて共通感覚は、より受動的かつ根源的な位相において働いていなくてはならないはずである²³。そうだとすれば、共通感覚は所与のものとして、構想力（想像的な立場交換）を導く間主観的機制を意味し、これ自体は「視野の広い思考様式」によって形成されるのではなく、すでに内面化され獲得されていなければならないことになる。この意味における共通感覚を重視することによって、次のような帰結を想定することができる。すなわち、一方で共通感覚の共有に関しては、それがみずからの立場と他者の立場とが相互互換的であるという想定に立脚しているために、みずからにとって異質である他者の他者性を感じ受することを拒む点で、つねに他者を理解可能なものとして我有化する危険を孕んでいる²⁴。他方で、それを共有しないと想定される外部のものに対しては、あらかじめ間主観的な立場交換が不可能とされる他者の表象を設定するという問題を免れることができないのではないだろうか²⁵。こうしたことは、共通感覚が趣味判断の構成的原理とみなされることの帰結であるように思える。趣味判断が認識諸能力の合致としての共通感覚を認識判断とともに前提とする限り、構想力の働きは、それが概念であれ共通の感情であれ、そうした規則に従った包摂のかたちをとらざるをえないかのようにみえる。

²³ Hannah Arendt (2003) *Denktagebuch: 1950 bis 1973*, hrsg. von Ludz, U. und Nordman, I., Piper, S.570. [青木隆嘉訳 (2006)『思索日記Ⅱ』法政大学出版局、157 頁]。

²⁴ 共通感覚に訴えることは、あくまで判断が妥当性を得るために試みられる「思考様式」の内部においてなされることであつて、現実のコミュニケーションのなかで共通感覚の共有という想定が否定されることは大いにありうる。しかしアーレントは、共通感覚への訴えが「可能的な訴え」であるだけでなく、「説得活動においてひとは実際に共通感覚に訴える」とも述べている。そのため、説得においては他者の「同意をせがむか請い求めることができるだけである」(LKPP 72/111, 強調引用者)。

²⁵ 「視野の広い思考様式」としての構想力が再現前する他者の「立場 (place)」がどのような意味を持つのかに関しては以下の文献を参照。George Kateb (2001) “The Judgment of Arendt,” in *Judgment, Imagination, and Politics*, Ronald Beiner and Jennifer Nedelsky (eds.), Rowman & Littlefield, p.132. ジョージ・ケイティヴが述べるように、他者が抱くであろう判断や感情を想像しうるためにあらかじめ他者の「立場」(アーレントはこれが「階級」や「集団」によって異なるとしている)が確定されていなくてはならないとすれば、想像される判断や感情の内容は他者の置かれた「立場」から演繹的かつ集合的に導出され、それゆえ想像的な立場交換は集合的表象にそくしたかたちでなされるのではないかという問いは避けられないように思える。

こうした点はさらに、範例という観念にも現われている。アーレントにおいて範例とは、概念（普遍）が与えられていない反省的判断力において、それでもなお特殊を判断するために参照される出来事や行為といった形象のようなものである²⁶。アーレントは範例を以下のように説明している。ひとがあるものを判断する際、ある特定の事物に対応する概念——プラトンにおけるイデア、カントにおける図式のようなもの——に従って、特殊なものを同定することができる。精神の眼に映るのは個々の事物がそこに包摂されるべき理想的な型、形相である。あるいは逆に、個々の多くの事物から出発して、それら事物に付随する二次的性質を除去することによって、ある共通の性質を備えた抽象的な型が得られる。さらに、いまひとつ考えられるのは、「例えば、考えうる最高の机と判断されるようなある机に出会うか、またはそれを想像することで、この机を机が実際どうあるべきかの範例（example）、いわば範例的机（the exemplary table）とすることであろう」（LKPP 77/119）。範例による判断が前二者と異なるのは、範例が「図式とは対照的に、われわれに質的な差異をもたらすとされている」²⁷ことであり、加えて「そのまさに特殊性において、他の仕方では示すことのできない一般性を明らかにする特殊なものであり、またあり続ける」点である（LKPP 77/119）。

アーレントは以上のように範例と図式との違いを説明している。しかしながら同時に、「認識に図式を与えるのと同じ能力である構想力が、判断力に範例を与える」（LKPP 80/123）と述べて、『純粋理性批判』において論じられる図式を『判断力批判』における「範例」と類比的に扱っている（LKPP 84/128）。この「図式の類比としての範例」を述べた箇所には、『判断力批判』の第五九節の参照が指示されているが、この節の中に次のような類似した一文を見つけることができる。

われわれの概念の実在性を立証するためには、つねに直観が必要とされる。概念が経験的概念であるならば、直観は範例（Beispiele）と呼ばれる。概念が純粋悟性概念であるならば、その直観は図式（Schemata）と名づけられる（KU 59）。

²⁶ アーレントは、勇気の範例として「アキレス」を、善の範例として「ナザレのイエスや聖フランチェスコ」を挙げている（BPF 248/337）。

²⁷ Hannah Arendt, *Responsibility and Judgment*, p.143. [邦訳、168 頁]。

おそらく、この一文をひとつの根拠にアーレントは図式と範例とを類比的に理解しているのだが、カントにあってはいずれも「概念」の「実在性」、すなわち客観的妥当性を立証する直観であって、それゆえ判断力との関わりで言えば、すでに与えられた概念についての形象の役割を担うという点で、両者はともに規定的判断力において用いられると考えるべきであろう。同様に、アーレントが引用する『純粹理性批判』における「範例（実例）」は判断力の歩行練習車（Gängelband）」（KrV B174）であるという文言も、感性の対象が普遍的なものの下に包摂されるための条件が論じられている「超越論的判断力」という文脈の中に記されたものである以上、規定的判断力について語られたものと考えるのが自然である。にもかかわらずアーレントはこれらを典拠に、「カントは、図式と呼ばれる直観が経験及び認識のためにもつと同様な役割を、判断力においては範例に対して与える。反省的判断力においても規定的判断力においても、すなわちわれわれが特殊なものに関わるときには常に、範例がある役割を果たす」（LKPP 84/129）と論じている。

反省的判断力の行使に絶えず付きまとう普遍的なものの不在という問題に対して、範例に図式と「同様の役割」を担わせることによってその解決策とするならば、それは特殊なものを図式に代わって範例が包摂することによってなされるほかない²⁸。構想力は範例を直観へともたらず媒介の働きをなすことになるろう。範例を想起する思考様式もまた「視野の広い思考様式」と同様、「再現前化的思考」と呼ばれており²⁹、範例とはいわば他者の判断との間の共約性を結晶化した形象にほかならない。そうした意味において、範例に包摂されうる限りで判断は「範例的妥当性」を獲得すると考えざるをえない³⁰。

「付加的な快」という感情や「範例」に依拠することによって判断は妥当性を獲得する。それが可能であるのも、それらの観念が所与のものとして前提とされ、いわば特殊なもの

²⁸ 範例を図式との類比で理解することが、反省的判断力と規定的判断力の区別を曖昧にしかねない点については以下の文献も参照されたい。Alessandro Ferrara (1998) “Judgment, Identity and Authenticity: A Reconstruction of Hannah Arendt’s Interpretation of Kant,” *Philosophy and Social Criticism*, Vol.24, No.2/3, pp.118-123.

²⁹ Hannah Arendt, *Responsibility and Judgment*, p.143. [邦訳、167 頁]。

³⁰ 「範例的妥当性」に関してはカントとの違いが明瞭である。カントは『判断力批判』の第二二節においてこの語を使用しているが、範例によって導かれた判断に付与されるのではなく、以後従われるべき規則を体現する範例的な判断に与えられるべきものであるとされている。したがって範例は下された判断そのものである。範例への依拠を語るアーレントと範例の創造を語るカントの違いは、以下で論じるように判断の妥当性にも関わる問題である。この点に関しては、本章注 34 も参照。

を包摂する「普遍」として機能しているからではないだろうか。こうして共通感覚や範例に訴えることがそのもとへの包摂として理解できるとすれば、反省的判断力と規定的判断力の違いは曖昧になりかねず、さらに判断の妥当性は共通感覚の及ぶ範囲に制限されざるをえない³¹。

もっとも、判断が現実に関与する一定の妥当性を持ちうるためにはこうした戦略は避けられないかもしれない。さらに、当然のことながらアーレントは、共通感覚に従った構想力による「視野の広い思考様式」が限界をもちうることに無自覚であったわけではない。以下ではこの点を判断の妥当性に関わる問題として確認しておきたい。

第七節 判断の一般的妥当性

共通感覚や共有された範例に訴えることは、概念のもとへの包摂とは異なるとはいえ、判断の対象である特殊なものをすでに与えられた「規則」のもとに包摂する役割を果たすことになるのではないか、それゆえ反省的判断力と規定的判断力の差異が曖昧になるのではないか、これが以上までの結論であった。しかしながらももちろん、概念ではなく共通感覚に依拠することによっては、判断に普遍的かつ客観的な妥当性を付与することはできない。この点で両者は異なる。アーレントの展開する判断力の妥当性は、たとえ共通感覚に対応する何らかの共同体を想定しないとしても、限定されたものにならざるをえない。

論理は、それがしっかりしたものであるために自己の現前に基づくように、判断力は、それが妥当するために他者の現前に依存する。したがって、判断力は或る特有の妥当性を具えているとはいえ、その妥当性は決して普遍的ではない (*never universally valid*)。その妥当性の要求は、判断する者が自らの考慮にあたってその人の立場に身を置き入れた他者を超えては拡張できない (BPF 221/298-299)。

アーレントの判断力論において判断の妥当性は、「視野の広い思考様式」として機能する構想力の限界に関わる問題である。すなわち、構想力による立場交換の及ぶ範囲が判断の

³¹ 実際にアーレントは共通感覚を「共同体感覚」(*community sense*) (LKPP 71/109) とも訳しており、何らかの共同体に対応するものとして理解していたことを窺わせる。この点に関しては以下の文献を参照。川崎修 (2010) 『ハンナ・アレントの政治理論——アレント論集 I』岩波書店、205 頁。

妥当性を規定するのである。それゆえ、他者との潜在的な合意によって獲得される判断の妥当性は「普遍的ではない」。カントの提示する区別に従えば、それは「一般的」である³²。カントにおいて普遍性とは、認識判断にあつては論理的必然性として、趣味判断にとつては規範的要求（KU 22）としてあるが、どちらにおいても経験から導出することはできないとされている。それに対して一般性とは、規則が通用する現実の複数の他者の存在に依拠することによって獲得される妥当性のあり方を指し示す。アーレントの想定する判断は、同意の基盤としてすでに存在するはずの共通感覚に訴えかけることによって一般的妥当性を獲得するのに対して³³、カントが趣味判断に求めるのは、それが以後従われるべき普遍的妥当性をもった規則の創造なのである³⁴。アーレントが判断形成における構想力の役割を、カントとは対照的にもっぱら再生的な側面においてのみ考察しているのもそのためであろう（LKPP 79/122）³⁵。

では他方で、カントの議論において普遍的妥当性を有する判断はいかにして形成される

³² 「……そこで、自分の客人たちをさまざまな快適さ（すべての感官による享受の）によってすべてが満足するようもてなすことのできるひとについて、そのひとは趣味をもつと言われる。しかしここでは、普遍性はたんに比較的な意味で解されており、ここに存するのは、たんに一般的諸規則（*generale*）（経験的諸規則のすべてがそうであるように）であつて、普遍的諸規則（*universale Regeln*）ではない。この普遍的諸規則こそ、美しいものについての趣味判断がみずから企て、あるいは要求するのである」（KU 7, 強調原文）。

³³ アーレントによる『カント政治哲学の講義』の編者であるロナルド・ベイナーが注の中で指摘しているように（LKPP 163/250）、アーレントはカントが“*allgemein*”と記しているところで一貫して“*universal*”ではなく“*general*”を用いており、普遍性と一般性の区別に関して自覚的であつたように思える。またこの点に触れて、アーレントのカント読解は「熟慮された解釈的選択」の結果とみなすリサ・ディッシュの以下の論考も参照されたい。Lisa Disch (1994) *Hannah Arendt and the Limits of Philosophy*, Cornell University Press, p.149.

³⁴ 共通感覚を趣味判断の構成的原理とみなすのではなく、範例的妥当性を備えた判断によって体现されることでしか指示されえない「未規定な規範」（KU 22）、それゆえ理念として考えた場合、判断は範例というかたちでそうした規範に合致する規則を創造すると考えることができる。それゆえカントにおいて一般性と普遍性は程度の差ではない。反省的判断力における普遍的なものの不在という問題に対して、カントが提示する解答はしたがって、特殊が属すべき普遍を所与のなかに求めるのではなく新たに創造する、と考えることはできないだろうか。ここで詳述することはできないが、こうした観点から、第四〇節における共通感覚についての記述や趣味判断における「反省作用」の意味をアーレントとは異なるかたちで解釈することができるように思える。

³⁵ カントは趣味判断における構想力のはたらきを産出的で自発的なものと考えている（第二二節「分析論第一章に対する一般的注解」）。アーレントが生産的構想力についての考慮を欠いている点については以下の文献を参照。Linda M. Zerilli (2005) “We feel our Freedom: Imagination and Judgment in the Thought of Hannah Arendt,” *Political Theory*, Vol.33, No.2, pp.163ff.

のだろうか。カントは、「ひとが自分の判断を他のひとびとの現実的判断というよりも、むしろたんに可能な諸判断と照らし合わせて、われわれ自身の判定に偶然付随する諸制限をたんに捨象して、他のあらゆるひとの立場に自分を置き換えること」(KU 40)にその方法を求めている。他者の可能な判断との比較がみずからの判断の妥当性を保証しないとしても、みずからの判断の妥当性を制約する「主観的な個人的諸条件」(KU 40)の捨象のためには、アーレントが想定するように、他者との立場交換が必要ではないだろうか。アーレントがさまざまな他者との立場交換を繰り返すことによって判断が妥当性を獲得しようと考えていたとすれば、カントにとって他者の判断との比較は判断の妥当性を損なう諸条件を捨象するという消極的な目的のためである。

アーレントは、カントとのこうしたずれにおそらく本質的な相違を認めなかった。そのため彼女は、「視野の広い思考様式」によってみずからに付随する私的で主観的な障害の除去がなされればなされるほど「再現前化的思考の能力」は強まり、判断の妥当性は高まると述べている(BPF 241-42/328-329)。つまり、「視野の広い思考様式」が深まりをみせる程度に応じて、みずからの見解の特殊性が相対化され、その結果として「不偏性」(impartiality)に接近すると考えているのである。こうした過程を導く原理を、アーレントはカントに拠りながら、「人類の理念」あるいは「世界市民的状態」と呼んでいる(LKPP 75-6/115-116)³⁶。そしてここに、共通感覚が人類全体にまで拡張しようというアーレントの想定を読み取ることができる³⁷。

第八節 結語

これまでみてきたように、アーレントの判断力論において構想力は、他者の立場・他者

³⁶ この点に関して、川崎修は「共通感覚＝共同体的感覚の基盤となるべき「共同体」はどこまで「開かれた」、普遍的なものと考えていいのか……それは「人類」まで拡張するのか、それともより小規模な政治体なのか」と問い、この問題はアーレントの「小共和国を単位とした連邦制」という「政治秩序構想」と深く関係し、「こうした構想においては、たしかに、小さな共和国という単位が「人類」大まで連邦化していくということは理論的には可能である。そのためか、アレントは、この特殊性と普遍性の対立を必ずしも深刻な問題として捉えていないふしがある」と論じているが、重要な指摘であろう(川崎修(1998)『アレント——公共性の復権』講談社、341-342頁)。

³⁷ こうしたアーレントの想定からいえば、共通感覚を実体的な共同体としてではなく、判断の普遍的妥当性に対応する理念としての「世界市民的状態」へと拡張しようものとしてとらえることも十分に可能である。

の可能な判断を再現前化することによって、みずからの抱く感情の伝達可能性を顧慮することを可能にし、その結果として「潜在的な合意」を保証する働きを担う。つまり、判断の妥当性についての自己確証を付与することが構想力の再現前化の作用に求められているのである。これが、アーレントが反省的判断力における構想力に求めた役割である。したがって判断は、他者に対するその妥当性あるいは説得力を構想力による再現前化の作用から引き出す。しかし、妥当性の根拠を共通感覚や範例の共有に求める点で、アーレントの反省的判断力論もまた、特殊なものを包摂するある種の「普遍」を前提とせざるをえない。それゆえ、カントの提示する規定的判断力と反省的判断力の区別が曖昧になりかねないこともすでに述べたとおりである。

ただ、この「普遍」は、ある所与の規則を共有する諸個人のあいだにのみ成立する「一般」とでも呼ぶべきものであった。そのため、構想力の再現前化作用はその射程が及ぶ範囲に限界を抱えているのである。しかしながらアーレントの想定では、構想力の働きを可能にする共通感覚は、それを共有する人びとによる実体的な共同体に閉じられたものではない。視野の広い思考様式は、判断がより妥当性を得るために、そうした共同体を超えて存在する他者をも再現前化できなければならない。アーレントはそうした過程をへて判断の一般的妥当性がより高まると考えているのである。

これに対してカントは判断の普遍的妥当性を要求する。しかしカント自身が認めるとおり、趣味判断については人びとの間に相違が生じるのは避けられない。だからこそ、判断形成過程において「他のあらゆるひとの立場に自分を置き換えること」が求められるのである。この操作によって判断の妥当性を損なう制限が捨象される。カントの反省的判断力論において（仮想的な）他者の判断との比較は、判断の妥当性を保証するためになされるのではなく、主観的な制約を判断者に意識化させる「否定的」働きを担うといえるだろう。

本章では、カントが展開する判断形成過程において他者が果たす役割を分析した。次章では、カント哲学における現実のコミュニケーションと判断形成過程あるいは思考過程とのあいだの相補的な関係を検討する。

第二章 伝達・応答・公開性

第一節 問題の所在

本章の目的は、判断形成過程とコミュニケーションとの関連を探究することにある。一般的にカントの哲学は、主観の反省によって理性のはたらきとその限界を解明する独我論的な試みであると理解されることが多かった。そうした理解に反して本章は、みずからの判断を他者に伝達し、異議に対して応答するというコミュニケーションの契機がカント哲学のなかに内在していることを論証する。そのうえで、そうした現実の他者とのコミュニケーションと、前章で論じた判断形成過程における仮想的な他者の判断との比較が相補的關係にあることを明らかにする。

以下ではまず、『啓蒙とは何か』のなかにみられる「理性の公共的使用」(der öffentliche Gebrauch der Vernunft)を分析し、これが異議を提起する他者に対して応答するという責任の観念を含んでいることを明らかにする。次に第三節で、これがカント倫理学における定言命法という概念と無縁ではないことを示し、第四節ではこれらの知見を踏まえて「公開性」(Publizität)の含意を明確にする。最後に第五節では、前章で分析した仮想的な他者との判断の比較が公開性と相補的な関係を有することを明らかにする。

第二節 理性の公共的使用

カントは「公共的」という語で理性の使用のあり方を言い表した¹。これと対比されるのはもちろん、理性の私的使用である。ところがここで私的とされているのは、一般的な理解ではむしろ公共的あるいは共同的と呼ばれているものなのである。カントが「公共的」という語に込めた意味を理解するために、まず理性の私的使用が指し示すものを明らかにしておきたい。

理性を私的に使用する代表的な例としてカントは、上官の命令に従う将校や教会の教えを説く聖職者を挙げている。かれらはみずからに課された義務に従って職務を遂行しているのであって、決して自己利益に従って振舞っているのではない。にもかかわらず、「ある

¹ カントは『啓蒙とは何か』のなかで「悟性の使用」(たとえば、“Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen!” (Aufkl 35))と「理性の使用」(たとえば、“sich seiner eigenen Vernunft zu bedienen” (Aufkl 38))をほぼ相互互換的に用いているが、本稿では理性の公共的使用という語を用いる。

委託された市民としての地位もしくは官職において、自分に許される理性使用」(Aufkl 37, 強調原文)をする限りで、それは「私的」なものである。この定義から、国家のための公務でさえも、その職務における理性の行使は私的な使用に過ぎないことがわかる。公共的なものと私的なものとの境界線はしたがって、官と民、あるいは国家と市民社会のあいだにあるのではない。理性の私的使用を特徴づけるのは、何らかの組織や機構が定める規則に理性を従属させることにある。そのため、国家であれ教会であれ、その内部に役職を持ち、それに忠実であるものは理性を私的に使用せざるをえない。

これに対して理性の公共的使用は、そうした規則を超えた「無制限の自由を享受する」(Aufkl 37) ことによって可能となる。カントによれば「理性の公共的使用」とは、「ある人が読者世界の全公衆を前にして学者として (als Gelehrter) 理性を使用すること」(Aufkl 37, 強調原文)である²。たしかにカントはここで、理性の公共的使用の担い手をひとり「学者」にのみ認めている。けれども、これを職業としての学者に限定して理解する必要はないだろう。カント自身が認めるとおり、官職に就くものでさえもみずからを「公共体全体の成員、そればかりかさらに世界市民社会の成員とみなすかぎり」、「学者の資格」を得ることができるのである (Aufkl 37)。それゆえ徴税や軍務といった「公共体の関心事となる業務」に従事するものもまた同時に、「公共体全体の成員」あるいは「世界市民社会の成員」として、また「学者」の立場にたつことによって、そうした事柄に批判的吟味を加えることができるし、しなければならないのである。言い換えるならば、「ある委託された市民としての地位もしくは官職」を占める以上は従わなければならない規則からあえて離脱すること、これが理性を公共的に使用するための条件なのである。

もちろん宗教に関しても同様のことがあてはまる。聖職者がその「地位」において信徒に語りかけるならば、かれはみずからをも拘束する教義を伝える義務を負う。しかし他方で、同時に「学者」としては、その教えに反する考えさえも公表する自由を有する。そしてここからいえるのは、公共的なものが国家の政策について論議することにものみ関係するのでもなければ、国家の職務に従事することを意味するのでもない、ということである。前者において否定されているのは、理性の公共的使用の対象となる事柄を限定することで

² カントが使用する「公衆」という語の多様な意味に関しては以下の文献を参照。Torsten Liesegang (2004) *Öffentlichkeit und Öffentliche Meinung: Theorien von Kant bis Marx (1780-1850)*, Königshausen and Neumann, S.78-79.

あり、後者においては、理性が所与の規則に従属することが否定されている。前者の点に関しては、カントがもっぱら政治と宗教についてのみ論じているため見えにくくなっているが、それは、理性の公共的使用を制約する外的な規則がそうした領域において顕著に現われるからである³。

これら二つの制約を否定することが理性を公共的に使用することの消極的な条件をなししている。ただ、この消極的な条件こそがむしろ、「ある人が読者世界の全公衆を前にして学者として理性を使用する」という非常に曖昧な「理性の公共的使用」の意味内容を明らかにするとはいえる。すなわち第一に論題の非制約性は、公衆の前に曝される論題をつねに限定しようとする操作的な公開性に対する批判的視座を提供する。第二に理性の使用を制約する規則の否定は、固定化した秩序のあり方を所与の常識に訴えることで再生産する権力関係の問い直しへと途を開くのである。

カントにおける公共的なものを理解するにあたってとりわけ重視したいのは第二の点である。理性が所与の組織や機構の規則に従属するということが、またこれを否定するということが何を意味するのだろうか。将校や聖職者の例に見られるように、かれらの言動は、上官の命令や教会の教義といった外部から与えられた規則に従っている。さらに、将校の指令を受ける兵士や聖職者の説教を聞く信徒もまた、この規則に従うことが期待されている。同一の組織に属する成員は同一の規則を共有しており、これがかれらにとっての理解可能性の枠組みを構成している。この意味で、理性を「私的」に使用することは、「共同的」な思考様式に全面的に依拠することなのである。ところが、成員のあいだに同意をもたらす規則は同時に、成員に対してひとしく外部から与えられているため、誰もみずからが行う言動に責任を負う必要がない。上官の命令も聖職者の教えも、組織の規則の名のもとに遂行され、正当化されるのである。

こうした理由から、カントにおける公共的なものを共同的なものから区別して理解しなければならない⁴。理性を公共的に使用するとき、ひとは、それまで従っていた規則を否定し、みずからが一部として組み込まれていた共同性の外部に立つ。カントはこの立場を「公

³ カントは、「支配者」が「芸術と学問に関して臣民の後見人を演じることに関心を抱いていない」と述べているが（Aufkl 41）、「社会的なもの」に遍く浸透する画一主義を特徴とする現代においてはもちろん、理性の公共的使用が制約される領域として政治と宗教のみを考えることはできない。

⁴ 公共性と共同性の違いに関しては、齋藤純一（2000）『公共性』岩波書店を参照。

共同体全体の成員」、「世界市民社会の成員」と呼んでいた。以上の解釈からするとこの立場は、規則に従属する「受動的成員」(Aufkl 37)ではなく規則の「起草者」として、また特定の共同体の一員としてではなく「世界市民」として存在することを意味するだろう。ここにおいては、みずからが使用する理性の妥当性をもはや所与の規則から導き出すことはできない。かれは「みずから自身の人格において語る」(in seiner eigenen Person zu sprechen) (Aufkl 38) ほかないのである。もちろん、この語りかけが理解を得られる保証はない。しかし、理解の可能性があらかじめ約束されていないということは、これに反論する他者の存在を前提としてはじめて成り立つ。それゆえ、理性を公共的に使用することは、反論する他者に対して「みずから自身の人格」の名のもとに応答するという責任の観念を含んでいる。

こうしたカントの議論は、法と道徳を一致させる基準としてかれが提示した「公開性」の概念につながってゆく。しかしそれについて論じる前に、こうした議論がはたして「理性による普遍的妥当性」を頑強に擁護したカントの倫理学とどのような関連を有しているのかを見ておきたい。そうすることで「公開性」という概念に内在する二義性も明らかになるはずである。

第三節 定言命法

カントの倫理学は徹底した義務論である。道徳的な価値は、行為の結果にあるのではなく、行為が義務からなされたときにのみ生じる。この義務という語からわかるように、人間は道徳に適った行為を必ずしも自発的に行うわけではない。欲望に突き動かされることもある感性的存在者として人間は、理性の指示を命令として受け取るのである。カントは、この命令を「定言命法」(kategorischer Imperativ)と呼び、以下のように定式化している。

自分の格率 (Maxime) が普遍的法則となるべきことを、自分でも意欲できる、という以外の仕方では、私は決して振る舞うべきではない (GMS 402, 強調原文)。

この公式が示しているように、定言命法は道徳的な行為を具体的に指示してくれるわけではなく、「格率」と呼ばれる行為の規則が普遍的に妥当しうるか否かを判定するテストであ

る。それゆえ定言命法は、行為の内容を捨象した形式にすぎないが、まさに形式であることによって普遍的妥当性を備えた道德の原理たりうるのである。というのも、カントによれば、道德の原理が行為によって達成される目的や各人の欲望の対象に求められると、それらは偶然的かつ経験的な条件に依存するため、普遍性を保証できないからである。

したがって、形式としての普遍化テストに合格した格率にのみ「道德的な善さ」が付与されるのである。逆に言えば、定言命法による判定以前にはいかなる所与の善もありえない。そのため、いかなる格率が道德的であるのかは、行為選択のつど問われなければならない。義務を遂行しているのかそれとも義務に違反しているのか、いずれであるのかはみずからの格率を普遍化テストに曝すことによってしか判明しないのである。

カントは、定言命法によって退けられる格率として守るつもりのない約束を例に挙げている。たとえば、困窮した状況を切り抜けるために返済期日を決めて返すつもりのない借金をするとしよう。この格率を定言命法のテストにかけてみると、普遍化不可能であることがわかる。なぜなら、返すつもりがない借金をすることが格率として普遍化されると、あらゆるひとがこの格率に従って行為することになり、結果として返されることがないとわかっていながら金を貸す者がいなくなるからである。守るつもりのない約束は、普遍化されることによってその目的を裏切る結果を生み出してしまうのである。格率が普遍化可能であるためには、普遍化することによってその目的の達成にどのような障害も生じないものでなければならない。

このように定言命法は、論理的な首尾一貫性を問う思考テストであり、これに耐える格率のみが道德的な善さに関する普遍的妥当性を主張することができる。しかしながら、道德性の判定基準を目的と結果とのあいだの論理的な一貫性にのみ求めることができるのだろうか。もし、道德に関して普遍的妥当性を備えた規則が他者から孤立した理性による思考テストによってのみ獲得されとするならば、これは先に論じた理性の公共的使用とはいかなる関係も持たないことになるだろう。

もちろんカントは、普遍化可能性の基準を論理的一貫性にのみ見出しているのではなない。カントは定言命法を以下のようにも定式化しているのである。

自分の人格（Peron）のうちにも他の誰もの人格のうちにもある人間性（Menschheit）

を、自分がいつでも同時に目的 (Zweck) として必要とし、決してただ手段としてだけ必要としないように、行為しなさい (GMS 429, 強調原文)。

すでに確認したように、道徳性の基準がただ格率の普遍化可能性という「形式」にあつて、行為によって実現される「結果」にないのだとすれば、行為の根底に「目的」をおくことはゆるされないはずである。というのも格率の採用根拠が、それによって実現される結果、すなわち目的にあるのだとすれば、その行為は義務のためになされたとはいえないからである。それゆえ、行為の根底にあつて道徳性を損なうことのない目的があるとすれば、それは他のあらゆる偶然性的かつ経験的に欲望される目的とは異なるものでなければならない。

そこでカントは、行為を惹き起こす「根拠」を「主体的根拠」としての「駆動力」(Triebfeder) と「客体的根拠」としての「運動根拠」(Bewegungsgrund)との二つに分けたのである (GMS 427)。この区別によってカントは、個々の行為者にのみ妥当する特殊な目的と、すべてのひとに妥当する普遍的な目的とが存在することを示そうとしている。そしてこの普遍的な目的が、「目的それ自体」(Zweck an sich selbst) としての「人間性」である。一般に目的は、それが追求するに値する価値をもつことを個々人の経験的条件に依存している。そのため、こうした目的は「相対的な」価値をもつにすぎない。これに対してカントは、「一般に自分で何か目的を立てる能力こそ、人間性 (動物性とは区別された) の特徴である」(TL 392) と述べて、目的に価値を付与する源泉を人間性に見ている。つまり、目的を設定する能力としての人間性こそが対象の価値を生み出すのであって、これを離れては目的そのものが存立しえない。したがって、目的の存在根拠としての人間性は、「絶対的な」価値をもつのである⁵。

人間性の公式は、何らかの具体的な目的が尊重されるべきであることを示しているのではなく、目的を設定する能力である人間性を尊重するよう求めているのである。そのため、人間性は「実現されるべき目的としてではなく、むしろ自立的な目的 (sondern selbstständiger Zweck) として、したがって消極的にのみ考えられなければならない。すなわち、決してその目的に背いて行為してはならないのであり、それゆえ、その目的はどの意欲においても、決してたんなる手段であってはならず、むしろいつでも同時に目的として尊重されなけれ

⁵ Christine M. Korsgaard (1996) *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge University Press, pp.124-25.

ばならない」(GMS 437, 強調原文)。

このように定言命法は、唯一「人格のうちなる人間性」のみを目的それ自体として格率の根底におくことを許容している。そればかりか人間性は、「定言命法の根拠」である。

ところで、それ自身が現に存在していること自体が絶対的な価値をもち、それ自身が目的自体として一定の法則の根拠でありうるものが、もしあるとするなら、そのもののうちに、しかもそのもののうちにのみ、可能な定言命法の根拠が、すなわち実践的法則の根拠が存することであろう (GMS 428)。

人間性が定言命法の「根拠」であり、主観的な任意の諸目的すべてに対する「最上の制約的条件」(GMS 431) であるとする言明を、論理的一貫性テストとしての定言命法にとって異質なカントの人間観が反映した結果としてではなく、むしろ定言命法によって獲得される普遍性の構成要素としてここでは捉えておきたい。

そうだとすれば、定言命法に適う格率はどれも、人間性を目的とする格率でもあるはずである。定言命法は、目的と結果との一貫性だけでなく、人間性を目的それ自体とみなすことをも要求しているのである。さきほどの例を用いてこの点を検討してみよう。守るつもりのない約束をするという格率は、普遍化されると約束という実践そのものが成り立たなくなるために目的を果たすことができないとされていた。目的と結果が普遍化によって矛盾に陥ったのである。ということは、この格率が目的を実現するためには、約束という慣習が存続していなくてはならない。つまり、この格率の行為者は、約束という実践を利用しながらも、それを破ることで目的を実現するのである。その際行為者は、みずからの目的のために他者をたんなる手段として用いていることになる。したがって、守るつもりのない約束をするという格率は、普遍化された場合に目的と意図が矛盾するという理由のためばかりでなく、他者をみずからの目的のための手段として用いているために、定言命法によって退けられるのである⁶。

他者が抱く目的の実現を挫くことによって、みずからの目的を実現する行為——これは、

⁶ 新田孝彦 (2000) 『入門講義 倫理学の視座』世界思想社; Thomas W. Pogge (1998) “The Categorical Imperative,” in *Kant’s Groundwork of the Metaphysics of Morals: Critical Essays*, Paul Guyer (ed.), Rowman and Littlefield, pp.199-200.

他者の人間性を侵害する明らかな例である。もちろん、各人の目的が相互に衝突することは日常的に起こりうる。けれども、この事例においては、他者の目的を約束によっていったん承認しながらも、それを裏切ることによってみずからの目的のみを達成している。それゆえ他者をただ道具としてのみ利用しているのである。

こうした意味での人間性の尊重が定言命法の根底にある。たとえ、これが「消極的にのみ」考えられなければならないとしても、以下のような帰結を考えることができる。すなわち目的は、「意志の自己決定の客体的根拠 (objektiven Grunde seiner Selbstbestimmung) として意志に用いられる」(GMS 427) のだから、目的を設定することは意志の根拠あるいは理由を獲得することである。人間性の理念に立脚する限り、いかなる人間の行為に対しても固有の根拠(理由)をもつと想定されなければならない。もし、意志の根拠(理由)が外部から強制的に与えられたり、根拠(理由)がパターンナリスティックに解釈されたりするならば、それは人間性への侵害を意味する。目的それ自体としての人間性の尊重は、それら侵害の禁止・抑制を意味する。

したがって定言命法を、目的と結果の論理的一貫性として捉えるだけでは十分ではない。論理的な一貫性を判定する普遍化テストにおいては、自己の格率をすべてのひとが同様に採用した世界を矛盾なく思考できれば、その格率は普遍的妥当性を獲得することができる。

「守るつもりのない約束」の事例は、すでにこのテストをクリアすることができない。しかし、この推論によってみずからが設定した目的を他者もまた共有「できる」ことが証明できるとしても、他者がみずからと同じ目的をもつ「べき」であるとまでは主張できない。論理的一貫性の思考テストのみによってみずからの格率の道徳的な善さを保証することは、他者もまた目的を設定する源泉であることを否定し、みずからのそれに同化する過ちを犯している。

カントは、この過ちの例として援助の義務の否定を挙げている。何の問題もなく暮らしている人間が窮状にある他者に対して援助を施す義務があるかどうかを自問してみるとしよう。かれは、「他者の助けを自分は必要としないし、自分も他者を助けるつもりはない」という格率から援助の義務を否定する。カントによれば、この人間の格率は論理的には普遍化可能である。すなわち、普遍化されたとしてもこの格率の目的は矛盾なく実現される。にもかかわらず、このような世界を人間は「意欲できない」とカントは主張する。その理

由をカントは、以下のように述べている。

というのも、他人の愛や同情を必要とする場合が幾らでも生じるかもしれないのに、そのようなことが自分自身の意志によって自然法則となっていれば、自分が願う援助の希望をすべてみずから失うはめになるからである（GMS 423）。

この推論は、合理的計算能力としての慎慮（Klugheit/prudence）の帰結であるように見える。この解釈にしたがえば、他者への援助の義務を否定するべきではないのは、他者からの援助を必要とする場合が生じる可能性がある以上、援助の義務が存在することは長期的にみれば自己利益に資するからである⁷。

しかしながら、目的それ自体としての人間性の理念に照らして考えてみるならば異なった解釈が可能である。B. ハーマンが論じるように、援助の義務を否定する人間は、援助を受け一切の機会を失うだけでなく、目的を追求するために必要な「資源」をも否定することになる⁸。つまり、他者への援助を否定する格率が普遍化できないのは、将来みずからが窮状に陥るかもしれないという計算のためではなく、目的を設定し実現する能力としての人間性を可能にする条件、すなわち基本的な必要の充足をすべての人から奪い去るかもしれないがゆえに普遍化できないのである。

そうだとすれば、この格率——「他者の助けを自分は必要としないし、自分も他者を助けるつもりはない」——は、相互的な平等を表現しているように見えるが、厳密にはまったく相互的ではない。なぜなら、この格率の普遍化を意欲するものは、そうした格率を採用することを可能にした条件、つまり基本的な必要の充足を、それを依然充たすことができないものから奪い取ることになるからである。物質的なものを初めとする諸条件の非対称性を維持したまま相互性を求めることは、その非対称性を強化することにしかない⁹。

⁷ もっとも、格率の採用根拠がそれによって得られる「利益」にあるならば、そうした格率の妥当性は普遍的ではありえないはずである。

⁸ Barbara Herman (1993) *The Practice of Moral Judgment*, Harvard University Press, pp.55-56.

⁹ ここで相互性と呼ぶのは、他者とのあいだでの任意の目的の共有可能性ではない。カント自身が指摘するように、任意の目的の共有可能性が道徳原理として妥当するならば、「他人に善行を示さなくて済みさえすれば、他人が自分に対して善行を施さなくてもよい」という論理が道徳原理として正当化され、慈善の義務が消滅することになる（GMS 430）。本文中で用いた相互性という概念は、任意の目的の共有可能性ではなく、目的を設定する能力

それゆえ、この格率の普遍化によって現出する世界では、たしかに他者もまたみずからと同一の目的を共有している。ところが実際には、他者をみずからの利益のために利用しているのである。

とはいえ定言命法によっては、いかなる必要がどの程度満たされるべきなのかは明らかにはならない¹⁰。ただ、論理的一貫性ととともに、目的それ自体としての人間性の理念が定言命法の条件をなしていることを確認しておきたい。次節で示すように、この二義性は公開性の特徴をもなしているのである。

第四節 公開性

前節で見たように、定言命法の普遍性は決して論理的一貫性によってのみ獲得できるものではなく、人間性の尊重がその根底になければならなかった。では、違反に対する強制を含む点で、道徳における法とは異なる実定法においては、人間性の理念はいかなる役割を果たしているのだろうか。本節では、実定法もまた人間性の尊重を具体化したものでなくてはならないことを主張する。つまり、カントにおいて実定法の正当性は、人間性の尊重あるいは侵害を判定する基準によって同時に判断されるのである。カントが法と道徳を一致させる基準として提示した公開性の原理を、こうした判定基準の制度化として解釈することで、公開性の意義を明らかにしていきたい。

カントは、法への従属の仕方の違いに着目して、実定法のような法と道徳法則とを以下のように区別している。

行為の動機を顧慮することのない、行為と法則との単なる一致あるいは不一致は、適法性 (Legalität) (合法則性 *Gesetzmäßigkeit*) と名づけられる。一方、法則に基づく義務

としての人間性に対する相互的な尊重を意味している。それによって求められるのは、みずからの目的を他者に押し付けることの抑制であり、また目的を設定しそれを追求するために必要な基本的能力を他者から奪うことを抑制することである。任意の目的の共有は、それがいずれかの当事者の人間性を損なう帰結を伴う可能性がある以上 (例えば奴隷契約)、妥当性を有する道徳の原理にはなりえない。したがってカントの道徳原理は、当事者の契約によってのみ基礎づけられているわけではない。

¹⁰ 定言命法から手続き的コミュニケーションへの移行に関しては、加藤泰史 (1992) 「「定言命法」・普遍化・他者」、カント研究会編『現代カント研究 3 実践哲学とその射程』晃洋書房; 田中朋弘 (2000) 「道徳の手続き的形式性とコミュニケーション」、入江幸男・霜田求編『コミュニケーション理論の射程』ナカニシヤ出版も参照されたい。

の理念が同時に行為の動機でもあるそれらの一致は、行為の道徳性（Moralität）（人倫性 Sittlichkeit）と名づけられる（RL 219）。

道徳の場合、道徳法則に対する義務の念から行為することが求められるのに対して、実定法をはじめとする法においては、行為の動機は問われない。いかなる動機に発するにせよ、問題となるのは、行為が法と一致するか否かである。両者の決定的な違いは、適法的な行為が義務から従うという動機を必ずしも必要としない点にある。

以上の違いがあるものの、カントによれば、両者がともに法であり、かつ普遍性を求める限り、法の原理としての「形式的原理」から出発する点は同様である（ZeF 377）。つまり、法の正当性を決めるのは、法の内容ではなく形式である。カントは、「公開性」（Publizität）を「公法の超越論的公式」（transzendente Formel des Öffentlichen Rechts）として提示する。

他人の権利に関係する行為で、その行為の格率が公開性と一致しないものはすべて、不正である（ZeF 381）。

この文章に続けてカントは、非公開を不正の証と考えることのできる根拠を述べている。

……それを公表することによって同時に私自身の意図を無に帰せしめることのないように、私があえて公表をはばかるような格率、あるいは成功するためにあくまで秘密にされなければならないような格率、また公にすることによって私の計画に対するすべてのひとの抵抗が必然的に引き起こされることがないように、公に告白することができない格率、こうした格率が、このように必然的かつ普遍的な、したがってアプリアリに知ることができる私に対するすべてのひとの反対を呼び起こすのは、この格率が誰をも脅かすところの不正というものに由来するからである（ZeF 381）。

この説明は明らかに、公開性が定言命法と同様の役割を担っていることを示している。普遍化が目的と結果の矛盾を招くことがあるのと同様に、公開が意図を「無に帰せしめる」。いずれにおいても、みずからの行為を例外化あるいは秘密にしなければ目的を達成するこ

とのできない格率、すなわち不正な格率を見つけ出す「基準」(Kriterium)として機能している。そしてその限りでは論理的一貫性のテストなのである。

しかしながら、定言命法と公開性の大きな違いは、前者が思考実験であるのに対して、後者は「公に知られること」を必要とする点である。舟場保之が的確に指摘しているように、公開することによって目的を達成できないことが「必然的かつ普遍的」、また「アプリアオリ」にわかるのであれば、あえて公開するはずがない。公開することが目的の実現にもたらす効果は、公開以前の思考実験によって知ることができるのである¹¹。さらに、定言命法と同様に、公法が論理的に公開「可能」であることがただちにその正当性を証明するわけでもない。「公開性」という語が意味を持つためには、論理的一貫性を判定する思考実験とは異なる役割がなくてはならない。

ところがカントは、公法に関して、論理的な普遍化（一般化）の可能性を正-不正の根拠にしている。

……国民全体がそれに同意することが不可能であるような公法（たとえば臣民の中のある階級が世襲的に支配者の身分の特典をもつというような公法）は不当である。これに対して、国民がそれに同意することが可能でありさえするのならば、その法を正当なものとみなすことは義務である。たとえ国民が現時点において、もしも賛否を問われたらおそらく同意を拒むであろうような心の状態や気分にあるとしても、それは関係がない（TP 297, 強調原文）。

以上のように、一方でカントは、公開性という概念を掲げながらも論理的な一貫性を公法の正当性の基準にしている。しかしながら、すでに述べたように、公開性という語が意味を持つためには思考テストとは異なる役割がなくてはならない。つまり公開性は、非公開を不正の証であると判断する基準であるとともに、公開することそのものの意義を含むものでなければならない。

では、それはどのようなものであろうか。カントは、公開されなくてはならないのは「行為の格率」であると述べている。定言命法の公式にあるように、「格率」とは、行為の主観

¹¹ 舟場保之（2007）「カントにコミュニケーション的合理性を読み込む可能性について」、カント研究会編『現代カント研究 10 理性への問い』晃洋書房、134-135 頁。

的規則である。行為はすべて、たとえ逸脱することがあるにせよ、何らかの主観的な規則のもとに行われるというのがカントの想定である。欲望や衝動、あるいは目的がひとを行為へと突き動かすように見えるとしても、われわれは目的や行為を反省的に選択し実行する。この反省作用の基準となるのが、みずからに課した格率である。したがって格率は、ある行為や目的を採用した「理由」を表わしているのである¹²。

ところで、理由としての格率は、必ずしも「主観的」であるわけではない。もし、みずからの行為の妥当性を問われた際に理由をもって応えたとすれば、それは理由の「規範性」を含意しているはずである。すなわち、理由による応答は、理由が行為に対する規範的な根拠であることの承認を他者に求めているのである¹³。そうだとすれば理由は、行為の規範的な正当化として機能するために、他者とのあいだで共有可能なものでなければならない。

こうした意味での格率を公開することは、不正な格率を「アプリアリに」見つけ出すこととは異なる帰結をもたらすのではないだろうか。かりに、立法や条約の締結が「行為」とするとすれば、その格率は、立法や条約の締結といった「行為の理由」である。理由の提示は、行為の妥当要求を意味するのであり、公開性はそうした正当化の実践を要請しているのである。そもそも、理由の提示を必要とするのは、行為者があらかじめ定められてはいない固有の理由をもちうると想定されているからである。自然の因果性によって生じた出来事であれば、もちろんその理由を問うことは意味をなさない。われわれはまさに理由の提示を要求することによって、反省的に目的を選択する能力としての「人間性」を他者に認めているのである。法的行為あるいは政治的行為は、理由の吟味によってその妥当性を問うことができるのであり、その根底には、理由に基づいて目的を設定する能力、すなわち人間性をうちに含んだ人格の相互承認が存する。他者の行為に理由を求めるということがすでに、人格の承認を前提としているのである。

こうした点から、責任という観念を説明することができるように思える。カントによれば、「人格（Person）とは、行為の責任を帰することの可能な主体である」（RL 223）。もちろん、自由な選択が存在しないところに責任は成立しない。それゆえ責任を負う人格は、「結

¹² Christine M. Korsgaard (1996) *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge University Press, pp.62-63.

¹³ Christine M. Korsgaard (1996) *The Sources of Normativity*, Cambridge University Press, pp.137-138. [寺田俊郎・三谷尚澄・後藤正英・竹山重光訳（2005）『義務とアイデンティティの倫理学——規範性の源泉』岩波書店、163 頁]。

果の創始者 (Urheber der Wirkung) とみなされる」(RL 223, 強調原文)。「結果の創始者」であるということは、人格をそれ以上遡ることのできない行為の原因とみなすことである。たしかにこれは自明の事実ではない。自発的になされたと思われているどのような行為も、それを主体の自由意志からさらに遡って原因を見出すことは可能である。その場合行為者は、「真の原因」が目的を実現するための「手段」とみなされることになるだろう。けれども、「人格のうちなる人間性」という理念は、こうした原因の遡行をあえて断ち切り、人格を目的の源泉と「みなす」よう求める。人格を帰責の対象としてみなすということは、行為の妥当な理由を人格に対して想定することである。そうだとすれば、責任を担うということはまず何よりも、理由によって行為を正当化することでなければならない。理由による応答を必要とするという点で責任は対他的な観念である¹⁴。

したがって公開性は一方で、非公開を不正の証として判断するための基準を提供する。これは定言命法に見られるように論理的一貫性のテストである。しかしながら、公開性の役割はそれに尽きるのではない。公開された行為や判断は、理由の相互的な吟味をつうじて妥当性が検証されるのである。理性の公共的使用においてみたように、みずからを立法者とみなす限り、行為の理由を問われるならば、みずから自身の人格において応答する責めを負う。理由の正当性を公衆に問い、また応答するという責任を要請する制度としてみるならば、公開性はたんなる形式的なテストではない。法の正当性は、論理的一貫性によってのみ保証されるのではなく、相互に受容可能な理由を提示しあうコミュニケーションによって試されるのである。

第五節 伝達と応答の二つの次元

前節までに、理性の公共的使用から定言命法をへて、公開性へといったカントの議論のなかに、伝達と応答からなる公共性の構想を読み取ることが試みた。こうした理解において公共性は、理由の提示とそれに対する応答が続く限りでのみ成立する。妥当性の根拠として蓄積され共有された理由もこうした理由の交換のなかで再吟味されることになる。また、カントの公共性概念を理解する上で重要なのは、理由の交換としての公開性が判断形成と密接なつながりをもつことである。前章で論じたように、アーレントの解釈にしたが

¹⁴ 瀧川裕英 (2003) 『責任の意味と制度——負担から応答へ』 勁草書房。

えば、他者の立場を考慮に入れる思考様式はカントの判断力論のなかで展開されている。これに対して公開性においては、現実の他者に対してみずからの判断を正当化することが求められている。これら判断形成過程における想像上の立場交換と、他者への判断の正当化としての公開性は、それぞれ人格内と人格間という二つの次元における「伝達と応答」として理解することができる。本節では、「思考の正しさ」を測るための「言論の自由」という構想を取り上げ、カントが『判断力批判』以外の文脈においても仮想的な他者への伝達を想定していること、また判断形成過程あるいは思考過程と言論の自由がどちらも他者への伝達と応答をその構成要素としており両者が相補的な関係にあることを示したい。

カントは言論の自由を『人倫の形而上学』のなかで生得的な権利の一つに挙げている。

自由（他者の強制的な選択意思からの独立）は、それがあらゆる他者の自由とも普遍的法則に従って両立できるかぎり、唯一の、根源的な、だれにでも人間であるがゆえに帰属する権利である。——生得の平等、すなわち、相互に他の人にも課することができる以上の拘束を、他の多くの人びとから課されることがないという独立。したがってまた、自分自身の主人であるという人間の資質、同様に、一切の法的行為を行う前には不法を犯してはいないゆえに、批判されない人間であるという資格。最後にまた、他の人びとが気にしないのであれば、それ自体ではその人びとのものを侵害しないことを、その人びとに対して行う権能。たとえば、他の人びとに自分の考えをただ伝えること（*bloss seine Gedanken mitzuteilen*）、なにかを語ったり約束したりすることであり、その際真実が誠実に話されるのか、虚偽が不誠実に話されるのかは、問題にならない。信じようとするかどうかは、もっぱら他の人びと次第だからである（RL 237-238）。

ここでカントが提示する自由は次の四つの権利を含んでいる。①法の下で平等な取り扱いを受ける権利、②法的な独立の権利、③不法行為を犯したことが証明されるまでは無罪であるという権利、④言論の自由、以上の権利である¹⁵。これらの権利は、他者の恣意的な干渉を排する権原を各人に与えるとともに、他者が有する同様の自由に対する侵害を構成しないがゆえにすべての人に保障される。言論の自由が生得的な権利のなかに含まれている

¹⁵ B. Sharon Byrd and Joachim Hruschka (2010) *Kant's Doctrine of Right: A Commentary*, Cambridge University Press, p.81.

のは、行為とは異なり、言論は他者の選択意志を「制約」するとはみなされていないからである。ある言論が他者の選択意志に「影響」を与えとしても、それは言論を受容する者の選択次第である¹⁶。そのため、生得的な権利としての言論の自由には嘘をつく自由も含まれる。

言論の自由が生得的な権利として正当化されうるとしても、当然その行使が無条件に認められると考えることはできない。カントは、言論の自由の行使が秩序の維持など他の価値と競合しうるという認識を前提に、それでもなお言論の自由が擁護されう根拠を言論の自由が担う役割に求めている。カントは複数の著作のなかで言論の自由に触れているが、それが担う役割を以下の二つに大別することができる。一つ目の役割は本章第一節で論じた理性の公共的使用である。この場合の言論の自由は、市民が法や政策に対する批判的な意見を表明する自由として行使される¹⁷。市民による批判的な意見表明が言論の自由の行使であるとすれば、それに対する応答としての公開性は、国家元首や立法者に課せられた義務である¹⁸。

言論の自由が担う二つ目の役割は、思考の正しさを検証するための手段である。みずからの思考過程や判断に誤りがないかどうかを検証するためには、自己吟味だけでは不十分であり、他者に対する判断の表明とそれに対する他者による批判をへなければならない。この意味での言論の自由は、思考の誤りを除去するための手段として擁護される。そのため、生得的な権利としての言論の自由には虚偽を述べる自由も含まれるが、思考の正しさを検証するための言論の自由は、特定の言論に限定して用いられていると考えることができる。『純粹理性批判』のなかでカントは、こうした理由から言論の自由を擁護している。

それどころか理性の存在はこの自由〔批判の自由——引用者〕に基づいており、理性は専制君主的な権威をもたず、理性の発言はいつも自由な市民の賛同に他ならない。自由な市民のおのおのは、みずからの疑念を、それどころかみずからの否認さえをも躊躇なしに表明することができなければならない（KrV A738/B766）。

¹⁶ Byrd and Hruschka, *Kant's Doctrine of Right*, p.83; Arthur Ripstein (2009) *Force and Freedom*, Harvard University Press, p.51.

¹⁷ 法や政策に対する意見表明としての言論の自由をさらに二つの側面に分けることができるが、この点は第四章第二節で論じる。

¹⁸ Johannes Keienburg (2011) *Immanuel Kant und die Öffentlichkeit der Vernunft*, De Gruyter, S.23.

みずからの思考や自分自身では解決できない自らの懷疑を公然と批判にさらしても (öffentlich zur Beurteilung auszustellen)、そのことについて一人の物騒で危険な市民という名目で酷評されることのない自由もまた上述の自由に属する。このことはすでに人間理性の根源的権利のうちにある。けだし、人間理性はそれ自身再び普遍的な人間理性以外のいかなる裁判官をも認めず、各人はみずからの投票権をこの普遍的な人間理性のうちにもつのである (KrV A752/B780)。

以上の引用にみられるように、思考や判断は現実の他者による批判にさらされることによってその妥当性が問われる。前章で論じたように、カントは『判断力批判』のなかで「伝達」と「判断の妥当性」のあいだの密接な関係について論じているが、その他に理論哲学においても、思考の正しさを判定する手段として伝達を位置づけている。ハーバーマスは『公共性の構造転換』のなかですでにこの点を指摘している。「カントは、論議する者たちのあいだの公共的な合意に実用的な真理チェックの機能を認めていた」¹⁹。この文脈における言論の自由は、相異なる価値観の併存とその表明に価値があるがゆえに擁護されているのではない。つまり言論の自由は、様々な価値観を持つもののあいだの寛容の点から正当化されているのではなく、思考の正しさを検証するための手段として正当化されているのである²⁰。

思考や判断は、公開され他者によって吟味されなければその妥当性を判定することができない。そのため言論の自由は、思考や判断が真であるか否かを検証するための手段であり、公開することと他者による吟味を経ることは妥当性を測る「試金石」である。カントは『人間学』のなかでこの点を明確に述べている。

論理的な自己中心主義者 (der logische Egoist) は、自分の判断を他人の悟性の観点からも検討してみること無用なこととみなす。あたかもそうした試金石 (Probiersteins) (criterium veritas exterum 真理の外的な基準) なぞ自分にはまったく必要がないといわんばかりである。しかしこうした手立てはわれわれの判断が真であるかどうかを保証して

¹⁹ Jürgen Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, S.184. [邦訳、149 頁]。

²⁰ Peter Niesen, *Kants Theorie der Redefreiheit*, S.72-73.

くれるものであるから、まさかそれなしで済ますという訳にはいかないことは確かであって、それがたぶん、学問に携わる臣民が言論の自由（Freiheit der Feder ペンの自由）をあれほどにも切実に叫ぶ最も核心的な理由なのである。なぜなら言論の自由が認められないと、それはとりもなおさずわれわれ一人一人の判断が正しいかどうかを吟味する貴重な手段が一つ剥奪されることを意味するのであって、その結果われわれは誤謬に身を晒すことになるからである（Anthr 128-129, 強調原文）。

ここでカントは、「試金石」を「真理の外的な基準」と言い換えている。これは、公開された判断に対する現実の他者による吟味は、思考の外において、あるいは思考の後に行われるからであると考えることができる。つまり、伝達、批判、応答といった一連の過程を経ることが真理の外的な基準であるのに対して、思考過程において行われる吟味は「内的な基準」であるといえる。問題は、思考過程において理性が果たす「自己規律」（self-discipline）や「自己吟味」（self examination）²¹において「他者」が果たす役割である。

他者が果たす役割はあくまで真理の外的な基準にのみかかわっているのだとしたら、真理の内的な基準として他者の観点を考慮に入れることをカントは想定していなかったと考えなければならない。カントは、「論理的な自己中心主義者」が「自分の判断を他人の悟性の観点からも検討してみることを無用なこととみなす」存在であると述べているが、これが、現実の他者による吟味だけでなく、他者の観点を考慮に入れる思考様式の必要性をも意味しているのかは、この引用文からだけでは明らかではない。

この問題を検討するにあたって、試金石としての他者への伝達についてカントが述べている以下の文章は興味深い。

信憑（Fürwahrhalten）が確信（Überzeugung）であるのか単なる思い込み（Überredung）であるのかどうかという信憑の試金石（Probierstein）は、外面的には（äußerlich）、信憑を伝達できる（mitzuteilen）かどうか、信憑を各人の理性に妥当するものとみなすことができるかどうかの可能性（Möglichkeit）である（KrV A820/B848）。

²¹ Onora O'Neill (1989) *Constructions of Reason: Explorations of Kant's Practical Philosophy*, Cambridge University Press, p.13.

ここでカントは、「信憑」、「確信」、「思い込み」という語を用いて、思考や判断の妥当性の条件について述べている。「信憑」、すなわちある主体にとって真であるとみなしうるものが、他者に対しても同様の妥当性を有するか否かは、他者に伝達できるか否かの可能性にかかっている。もしここでカントが、他者への伝達が、「信憑」が妥当性を有するための「外面的」な試金石であると述べているとすれば、これまで引用した文章と同様の趣旨の議論であるということになるだろう。つまり信憑の妥当性は言論の自由を行使することによって検証されると述べていることになる。

しかしながら、この文章において試金石とされているのは、他者への「伝達」ではなく、他者に「伝達できるかどうかの可能性」である。「伝達」が成功するか否かが現実の他者の応答に依存しているとすれば、「伝達可能性」が見込めるか否かは、思考における仮想的な他者の応答に依存する。そうだとすれば、思考の正しさの基準として「伝達可能性」が挙げられているということは、仮想的に他者の観点について考慮することが真理の試金石であると理解することも可能ではないだろうか。

もちろん『純粋理性批判』といった理論哲学の著作においては、思考過程において「他者」が果たす役割については明示的に語られていない²²。「伝達可能性」という語によって、仮想的な他者への伝達の必要性が示唆されているにすぎない。他者が現われるのはもっぱら、すでに形成された思考や判断を交換する現実のコミュニケーションにおいてである。カントにおいて「他者」の存在が、言論の自由の行使においてばかりでなく、思考過程においてどのような役割を果たしているのか、またそれら両者がどのような関連を有しているかを検討するためには、理論哲学以外の著作に眼を向けなければならない。

そこで手がかりになるのが『人間学』である。すでに『人間学』から引用したように、カントは言論の自由を無用なものとみなす存在を「論理的な自己中心主義者」と呼んでいた。論理的な自己中心主義は、自分の判断を他人の悟性の観点からも検討することを不必要であると考え。先ほど述べたように、「他人の悟性の観点から検討すること」が現実の他者の異論にさらされることやそれに応答することを指すのか、それとも他者の観点を考慮に入れる思考様式を指しているのかはいまだ判然としない。もし前者であれば、他者が果たす役割は現実に行われるコミュニケーションにその舞台が限定されるだろう。それに

²² 牧野英二（1996）『遠近法主義の哲学——カントの共通感覚論と理性批判の間』弘文堂、120頁。

対して後者を意味しているのだとすれば、他者は思考過程において一定の役割を果たしているはずである。

この点に関してカントは、『人間学』における前述の引用文のすぐあとに次のように述べている。

自己中心主義に対置できるのは、多元主義 (Pluralism) だけであって、すなわち自分は自分自身のなかに全世界を包みこんでいるのだと思いながら振る舞うというのではなく、自分を単なる一世界市民 (einen blossen Weltbürger) とみなし、そのように行為するという思考様式 (Denkungsart) である (Anthr 130, 強調原文)。

ここでカントは「自己中心主義」に「多元主義」を対置している。この立場は、みずからを「世界市民」とみなす「思考様式」によって特徴づけられている。前述の引用文とあわせて理解すれば、「他人の悟性の観点から検討すること」とは、世界市民としての「思考様式」を指していることがわかる。そうだとすれば、他者は思考過程において一定の役割を果たしているということになる。

思考過程において他者が果たす役割を明確にするためには、「多元主義」と「世界市民」という二つの概念の意味内容を明らかにしなければならない。まず、「世界市民」に関して本章第一節の「理性の公共的使用」において展開した議論を繰り返せば、みずからの思考や判断の正しさを何らかの組織の定める規則に依拠させ、そうすることによってみずからの思考や判断の正しさを自明視する態度を排し、「みずから自身の人格において語る」ことを引き受ける立場を意味している。この立場においては、みずからの言明の妥当性を保証してくれる他者をあらかじめ前提とすることができないため、他者の提起する異論に対する応答が求められる。

ただしここで注意すべきは、世界市民とは、みずからの思考や判断を公開し、異論にさらされうる立場に身を置くということのみを意味するのではないということである。というのも、すでに理解の枠組みを共有している他者にのみ思考や判断を公開したとしても、それによって思考や判断の正しさは検証されないばかりか、そうした思考や判断に付随しているかもしれない偏見や思い込みが強化されるだけだからである。理性を公共的に使用

する世界市民は、みずからの思考や判断を公開するだけでなく、そもそも思考過程において、あるいは判断形成において他者の異論にさらされなければならない。つまり、他者の異論に耐えうるか否かという思考実験を経ているなければならない。そうだとすれば、世界市民という立場にとって重要なのは、「公開性」だけでなく、さらに「公開可能性」である²³。自己中心主義者は、世界市民とは異なり、みずからと異なる考えをいただく者を前提とせず、そうした者に対する思考や判断の正当化を不必要であると考えている。そのため世界市民であるためには、思考や判断を公開するだけでなく他者に対する正当化可能性という意味での公開可能性についての考慮が必要である。

多元主義は、こうした考慮を思考様式の不可欠の一部とする立場を指していると理解することができる。カントが『判断力批判』において趣味判断の特徴を記述する際に、多元主義という語を用いているのもそのためであろう。

それゆえ、趣味判断は、自己中心的（egoistisch）とみなされてはならず、その内的本性からみて、すなわち他の人びとが自分たちの趣味について与える実例のためではなく、趣味判断そのもののために、必然的に多元主義的（pluralistisch）とみなされなければならない……（KU 29）。

すでに述べたように、趣味判断については人びとの間に相違が生じるのは避けられない。しかしながらカントは趣味判断の普遍性を要求する。そうした要求が可能である根拠の一つは、「他者の可能な判断との比較」を経ているという点にある。思考や判断の普遍性を追求するためには、仮想的に他者に対して正当化する過程を踏まなくてはならない。カントが多元主義という概念によって意味しているのは、人びとのあいだでの判断の相違は避けることのできない与件であること、だからこそ異なる判断を下す他者に対してみずからの判断を正当化する必要が生じるということ、そしてそのためにはまず仮想的な他者とのコミュニケーションを行う用意があるということである。

²³ この点に関してオノラ・オニールは次のように指摘している。「カントにとって公開可能性は公開性よりも根本的である。コミュニケーションは、それがどれほど広く行き渡るとしても、何らかの権威を認めない、あるいは権威を前提としない人びとに届くことができないければ、完全に理性を行使したことにはならない」（Onora O'Neill, *Constructions of Reason*, p.34）。

しかもこうした思考様式は、前章で論じた趣味判断に限らず、あらゆる判断に必要とされることが出来る。

精神異常に見られる唯一の普遍的な徴候は、共通感覚 (*sensus communis*) の欠如とそれと入れ代りに現われる論理的強情 (*sensus privatus* 個人的な感覚) であるが……、これが精神異常の徴候といえるのは、われわれの判断が正しいかどうか、それゆえまたわれわれの悟性が健全かどうかを一般的に吟味する主観的に必要な試金石 (*subjektivnotwendiger Probienstein*) は、われわれが自分の悟性をまた他人の悟性と照らし合わせ、反対に自分の悟性に閉じこもって自分の私的な表象にすぎないものを基にして公的であるかのような判断を下したりしない、という点に存するからである (Anthr 219)。

カントはここで「主観的に必要な試金石」という語で、仮想的な他者の判断との比較について語っている。判断が妥当性を得るためには、言論の自由を行使することによる「外的な」試金石とともに、他者の可能な判断との比較という「主観的に必要な試金石」もまた必要とされているのである²⁴。

以上のように、思考や判断が正しさを獲得するためには、それらを現実の他者に対して公開するだけでなく、思考過程において仮想的に他者に正当化できなければならない。公開性に先立って、他者に対する正当化可能性としての公開可能性が要求されているのである。すでに前章において、『判断力批判』で展開されている趣味判断が上記の特徴を有していることを論じたが、それにとどまらずカントは、「思考の正しさ」の条件を語る文脈においても、仮想的な他者への正当化を重視しているのである。

さらにカントは、公開性に先立つ公開可能性の必要性を語る一方で、現実の他者に対する思考や判断の伝達が「思考の自由」の条件をなしているとも主張している。

思考の自由 (*Freiheit zu denken*) は、市民的強制と対立する。たしかに人の言うように、話したり書いたりする自由は、上部の権力によって奪われることがあっても、思考の自

²⁴ ヨハネス・カイエンブルクは、他者の可能な判断との比較という意味での「視野の広い思考様式」がカントの三批判書すべてにみられると主張している (Johannes Keienburg, *Immanuel Kant und die Öffentlichkeit der Vernunft*)。

由はそれによって奪われることは決してないかもしれない。しかしながらわれわれが、他人に自分の思想を伝達した他人が彼らの思想をわれわれに伝達するというようにして、いわば他人と共同して考えることがなければ、われわれはどれだけのことを、どれほどの正しさをもって考えるであろうか！それゆえ人はたぶん次のように言うことができるであろう。自分の思考を公共的に伝達する自由（*die Freiheit, seine Gedanken öffentlich mitzuteilen*）を人間から奪い去るような外的権力は、思考の自由をも人間から奪ってしまうのだ、と（*Denken* 144）。

思考を他者に伝達することが、その思考の正しさを検証するための外的な試金石であるばかりでなく、さらに思考過程内部において仮想的なかたちで要求されていることはすでに確認した。カントはこれに加えて、他者への伝達を思考の自由のための条件であるとみなしている。つまり、「言論の自由」が「思考の自由」の条件をなしているのである。言論の自由は、思考の正しさの外的な試金石としての役割を与えられているだけではなく、思考の自由そのものの条件をなしているのである。ここには、「思考は孤独な営みではあるが、その可能性はそもそも他者に依存している」（*LKPP* 40/57）と述べるアーレントの洞察にうじる思想が見られる。

そうだとすれば、他者への伝達は人格内と人格間という二つの次元において要求されていると同時に、後者は前者の条件をなしているということになる。再び『啓蒙とは何か』に立ち返ってみれば、この指摘は、「公衆」（*Publikum*）のプロジェクトとしての「啓蒙」という洞察に見て取ることができる。カントによれば「啓蒙」とは、「後見人」による指導にまかせて生きる「未成年状態」から脱して、みずから思考する状態に至ることである（*Aufkl* 35）。奇妙にもカントは、この啓蒙のプロジェクトが個人としての人間には困難であると述べている。個人としての人間にとって困難なこの課題は、しかし、公衆というレベルにおいては達成可能であり、「理性の公共的使用」がゆるされればそれは不可避ですらある（*Aufkl* 36）。本章第一節で論じたように、カントは、ある集団内においてのみ通用する意見を進んでみずからの意見とするような「共同的な思考様式」を「理性の私的使用」と呼んでいた。こうした思考様式からの脱却は、単独の個人によって、あるいは共同的な思考様式によって結ばれた集団内部のコミュニケーションによっては困難である。そこでカントは、啓蒙

を達成するための手段として「理性の公共的使用」を唱えた。これが意味しているのは、みずからの思考や判断に付随しているかもしれない偏見や思い込みから解放され自分自身で考えるためには、異なる価値観を有する他者とのコミュニケーションの力を借りなければならないということである。カントはこれを「公衆」のプロジェクトとしての啓蒙と呼んだのだと思われる。

以上の議論を要約すれば、カントは一方で、みずからの思考を他者に伝達するという意味での「言論の自由」を真理の「外的な試金石」とであるとみなした。しかし『人間学』を参照して言えることは、他者への伝達は、現実のコミュニケーションのみを指すのではなく、他者への正当化可能性を確保するための仮想的なコミュニケーションをも意味しているということである。カントはこうした思考様式を「多元主義」と呼ぶ。思考過程あるいは判断形成においてすでに、仮想的な他者への伝達とそれに対する応答が要求されており、これによって正当化可能性という意味での公開可能性が一時的に想定される。さらに、現実の他者への伝達とそれに対する応答が、思考や判断の正しさを検証するためのさらなる手段となる。

他方で逆に、現実の他者への伝達と応答は思考の自由の条件をなしている。すなわち思考過程における仮想的なコミュニケーションは、現実の他者とのコミュニケーションによってはじめて可能となる。正当化可能性を確保するための仮想的な他者とのコミュニケーションが、たんに偏見や思い込み、あるいは思考や判断の妥当性を歪める「主観的な個人的諸条件」の再生産に終わらないためには、現実の他者とのコミュニケーションによる自己の脱中心化を経験していなくてはならない。判断の妥当性を損なう制約を除去するためには、みずからとは異なる現実の他者の判断に触れる必要があるはずである。カントが他者への伝達を思考の自由の条件と見なしたのもそうした理由からであると考えることができる。

第六節 結語

本章では、カントが啓蒙について論じるなかで用いた「理性の公共的使用」という考えが、一般的には他者の観点を捨象していると考えられているカントの倫理学と無縁ではないこと、さらにカントが法についての議論のなかで提示した公開性という概念にまで一貫

して見られることを指摘した。また前節においては、理性の公共的使用に含まれている「他者への伝達と応答」が現実のコミュニケーションにおいてばかりでなく、思考の正しさを確保するために要請される仮想的なコミュニケーションにおいても想定されていることを明らかにした。みずからの思考を他者に対して正当化するためには、それに先立って正当化可能性を想定できなければならない。したがって他者に対する正当化は、それに先立つ正当化可能性を必要とする。しかし逆に、現実の他者への伝達と応答は、仮想的な他者への伝達と応答の条件でもある。それゆえ、他者への伝達と応答は、人格内と人格間の二つの次元において存在し、両者は互いに一方が他方を前提とする相補的な関係にあると考えることができる。

第三章 カントとロールズにおける自律と自己尊重

第一節 問題の所在

前章では、言論の自由の構想を取り上げ、それが法や政策に対する批判的な意見を表明する権利であると同時に、意見や判断の正しさを検証するための手段としての役割を担っていることを明らかにした。権利としての言論の自由には、法や政策の妥当性を判定する主体の存在が前提とされている。そうした主体にとって、何らかのかたちで立法に関与する機会が与えられず法や政策が外部から一方的に与えられるならば、それは自律の侵害を意味するだろう。それゆえ、言論の自由は自律と密接な関係を有する。この自律は政治的な決定に関係するため政治的自律と呼ぶことができる。

本章では、権利としての言論の自由ならびに政治的自律をより明確に把握するために、カントにおける道徳的自律の構想を自己尊重という観点から分析する。ここで道徳的自律について論じるのは、カントにとって自律とはまず何よりも、道徳的な意志決定のあり方、すなわち自己立法を指す概念だからである。ただし、次章で論じるように自己立法は、道徳的な意志決定においてのみならず政治的な意志決定においても重要な役割を果たしている。しかしながらもちろん、カントにおいて法と道徳が異なるように、両者における自己立法もそれに対応して異なる特徴を有している。そのため、次章で扱う政治的自律の構想を明らかにするためにまず道徳的自律の構想を明らかにしておきたい。

本章で論じる道徳的自律と次章で扱う政治的自律の異同をあらかじめまとめておけば、カントにおける道徳的自律は、行為主体が定立した規範を自分自身に課すことによって成立するのに対して、政治的自律は国家構成員すべてを拘束する法の制定に関与する権利の行使というかたちをとる。後者の法の制定においては自分自身のみならず他者をも拘束する法を制定しなければならないため、他者に対してみずからの政治的意志を正当化するという実践が求められる。そのため法によって拘束される市民に政治的意志を表明する権利を平等に分配することが政治的自律の条件となる。

しかし両者に共通しているのは、いずれにおいても自律の根底に人間性という観念が存在していることである。道徳的自律において人間性は、みずからを傾向性や欲望を満たすための「手段」としてではなく「目的それ自体」として、目的を設定しそれを追求すること

を意味する。政治的自律における人間性もまた、みずからを他者の目的のための手段とすることなく権利主体であり続けることを意味する。道徳的自律においても政治的自律においても、それが自律である以上、他ならぬ自分自身が法の制定に関与することによって成立する¹。そのため自己立法の不可欠の条件として人間性が想定されなければならないのである。

以下ではまず、義務としての自己尊重について論じる前に、これまでも多くの関心が寄せられてきた「感情としての尊敬」に関するカントの議論を整理する。第三節において、これとは区別される「義務としての自己尊重」に、自己評価と対比させながら一応の定義を与えておきたい。これを踏まえて第四節では、卑屈や高慢といった態度や感情を通して自己尊重の特徴がどのようなものであるかを分析する。続いて第五節では、カントにおいて尊重の対象が潜在的な道徳的行為の可能性であることを示し、これとは異なる見解を提示するロールズによる自己尊重についての議論を第六節で検討する。この節では、ロールズが自己尊重と自己評価を同一視しており、その結果、尊重の対象が、カントのように潜在的な行為の可能性ではなく、行為の結果としての業績に求められている点を明らかにする。

第二節 尊敬——感情と義務

尊敬（Achtung）という現象を最も精緻に考察した哲学者のひとりは、おそらくカントであろう。尊敬は、人格（Person）や自律（Autonomy）といった概念とともに近代社会の基本的な構成要素とみなされ、現代リベラリズムにおいては、平等な人格の相互承認や自律的な個人の意思決定といった構想がカント哲学の遺産として受け継がれている。もっとも、カントの哲学においてこうした構想は、自己尊重と呼ばれる自己内の関係にその根拠を有している。しかし、従来のカント研究においては、「道徳法則に対する尊敬の感情」に比べると、自分自身に対する尊敬、すなわち「自己尊重」（Selbstschätzung）に対してさほど大きな関心が払われてこなかったように思える。

そのような状況で、自己尊重の重要性に光を当てたのは、J. ロールズや A. ホネットといった政治・社会理論家である。ロールズは『正義論』のなかで、政治制度の正当性をはか

¹ ただし以下で論じるように、道徳的自律が傾向性や欲望の影響から独立した立法を意味するのに対して、政治的自律は他者の意志に従属しない立法を指す。

る試金石として自己尊重（self-respect/self-esteem）をとらえ、自己尊重を損なうことのない政治社会を正義の原理に適う社会として規範的に描きだした。またホネットは、自分自身を尊重することができないという事態のうちに、他者からの承認の否認や権利の剥奪といった問題が潜んでいることを指摘した²。こうした議論には、政治制度や他者関係のありようが自己尊重という自己内的な関係に強い影響を及ぼすという前提がある。では、そもそも自分自身を尊重するということは何を意味しているのだろうか。いいかえれば、いったいわれわれは自分自身の何を尊重するのだろうか。この点を明らかにするためにまず、カントが提示する感情としての尊敬が意味するところを確認しておきたい。

カントによれば、たとえ行為が表面的には道徳に適っているように見えるとしても、利己心に発する行為は道徳的ではない。道徳的な行為はひとえに、義務からなされなければならない。「義務」とは、「法則に対する尊敬（Achtung fürs Gesetz）に基づく行為の必然性である」（GMS 400）。この一文に見られるように、尊敬は「（道徳）法則」に対して向けられる感情であり、これが行為の道徳性を保証する。

カントはこうした尊敬の感情に、一見すると相反するような二つの説明を与えている。一方で尊敬は「道徳法則を遵守するための動機」（KpV 9, 強調原文）であると述べられている。しかし他方で尊敬は、みずからの意志が道徳法則にしたがっているという「意識」である。

尊敬が何を意味するかと言えば、ただ、私の感官（Sinn）への他からの影響を媒介することなく、私の意志が法則に服従しているという意識、それだけである。法則によって意志が直接に決定されていて、そのことを意識していることが、尊敬なのである。したがって尊敬は、主体に作用した法則の結果（Wirkung）とみなされても、法則の原因（Ursache）とは見なされない（GMS 401Anm., 強調原文）。

かりに「法則によって意志が直接に決定されている」のであれば、行為を生み出すのは法則であって³、尊敬はその「結果」としての「意識」にすぎず、動機ではありえないことに

² Axel Honneth (1992) *Kampf um Anerkennung*, Suhrkamp. [山本啓・直江清隆訳（2003）『承認をめぐる闘争——社会的コンフリクトの道徳的文法』法政大学出版社]。

³ カントによれば意志とは「法則の表象に従って行為する能力」（GMS 412）であり、「感覚

なる。では、尊敬は、道徳的行為へと意志を誘引する「動機」であるのか、それとも道徳的行為へ意志が決定された結果としての「意識」であるのか。

『実践理性批判』において尊敬は他の様々な感情を用いて説明が試みられているが、ここでもまたこうした二面性が見られる。道徳法則は、「傾向性」が意志に影響を及ぼすことを阻止することによって「苦痛」(Schmerz)をもたらす。ここで傾向性は「我欲」(Selbstsucht)と言い換えられ、これはさらに「自愛」(Selbstliebe)、「私情」(Eigenliebe)と「傲慢」(Arrogantia)、「うぬぼれ」(Eigendünkel)に区別される。道徳法則は前者を「制限」し、後者を「打ちのめす」。道徳法則が主体にもたらす「結果」としての尊敬の感情はこのように否定的で消極的である。ところが、

道徳法則は、それ自身においてなにか肯定的〔積極的〕なもの、つまり知性的因果性の形式、ないし自由の形式であるから、それは主体においてそれに敵対するものとしてのわれわれのうちなる傾向性に対立してうぬぼれを減殺することにより、同時に尊敬の対象であり、そのうえさらにうぬぼれを打ちのめす、すなわち謙遜にさせることによって、最大の尊敬の対象となり、したがってまた、ある肯定的〔積極的〕な感情の根拠ともなるのである (KpV 73, 強調原文)。

道徳法則は一方で、傾向性を阻止することにより否定的な感情をもたらすが、他方で否定的な感情を介して尊敬の対象となりえ、それゆえ肯定的な感情をも生み出すとされている。まさしく正反対に見える感情がともに尊敬の二つの側面として、さらに「道徳感情」(KpV 75)として説明されている。

この矛盾とも見える議論は、カント哲学の根底的な前提をなす二元論の図式によってこれまで説明されてきた⁴。そうした理解によれば、善とは何かを規定する道徳法則は決して

の状態」(Empfindungszustand) (KpV 60)にかかわるものではない。それゆえ意志は、「たんなる願望では決してなく」(GMS 394)、格率と行為をつなぐ「因果性」(GMS 439)である。

⁴ たとえば、円谷裕二 (1985) 「カントにおける法と道徳」、『文化』駒沢大学文学部紀要、第9号; 小玉竜司 (2007) 「カントの尊敬概念について」、『日本カント研究 8 カントと心の哲学』日本カント協会編、理想社; Andrews Reath (2006) “Kant’s Theory of Moral Sensibility: Respect for the Moral Law and the Influence of Inclinations,” in *Agency and Autonomy in Kant’s Moral Philosophy*, Oxford University Press; Henry E. Allison (1990) *Kant’s Theory of Freedom*,

外的な何かによって与えられるものではなく、実践理性そのものである知性的主体の自律によって立法される。他の人格が体现する道德法則に尊敬を抱くとしても、その感情は他者に対してではなく自分自身の内なる知性的主体に対して向けられるのである。そしてまた、この自己は傾向性に従って行為する感性的な存在者でもある。道德法則を生み出す自己も、それに敵対する傾向性に従う自己も同じ自己であり、その違いは自己の置かれた知性／感性の二元性に由来する。こうした知性的自己と感性的自己との落差（「比較」）についての意識がもたらす感情が、尊敬である（KpV 74）。有限的存在者である人間は、実践理性が生み出す道德法則に進んで従うことはできないが、傾向性に盲従するのでもない。みずからが道德法則を命令（定言命法）として自分自身に課し、これに服従する。尊敬の感情は二元性をつなぐいわば媒体であるために、その性格も二面性を帯びざるをえない。それゆえ、知性的主体からみれば道德法則は意志の自律の結果であり、逆に、自己を感性的世界に属するものとしてみれば、道德法則は傾向性を否定する尊敬の対象である⁵。

以上のように、尊敬は逆説的ながら「理性概念によって自ら引き起こした感情」（GMS 401, 強調原文）であり、その対象は自己の内なる道德法則である。しかしながらカントによれば、自分自身と他者を尊敬することは、「義務」でもある（TL 435）。もちろん、感情を抱くよう義務づけられることはありえない（TL 399）。義務としての尊敬は、感情としての尊敬とは対照的に、自発的に対象を尊敬することができない事態を前提としている。そうだとすれば、義務としての尊敬は、すでに述べた道德感情とは異なるものでなくてはならない。自分自身に対する義務としての尊敬にカントが与えた名が「自己尊重」（Selbstschätzung）である。

第三節 自己尊重の二つの側面

カントは『人倫の形而上学』において、法にかかわる義務と徳にかかわる義務を区別し、徳の義務をさらに自分自身に対するものと他者に対するものとに分けている。この分類において自己尊重は、自分自身に対する徳の義務として、「人間の意志の格率がかれの人格に

Cambridge University Press, pp.120-28. これらの研究は、行為への動機付けの役割を果たすのは道德法則であって、その結果、つまり意志が規定されたことによってもたらされる感性への影響が尊敬という感情であると理解している。

⁵ 「意志を決定しうるものとして意志に残されるのは、客体的には法則以外になく、主体的にはこの実践的な法則に対する純粋な尊敬以外にない」（GMS 400）。

おける人間性の尊厳と一致する」(TL 420, 強調原文) ことを求める義務である。前章すでにみたように、この義務は定言命法においては以下のように表現されている。「自分の人格のうちにも他の誰もの人格のうちにもある人間性を、自分がいつでも同時に目的として必要とし、決してただ手段としてだけ必要としないように、行為しなさい」(GMS 429, 強調原文)。カントによれば、手段としてのみ扱われる「物件」は、それが傾向性や欲望の対象であるかぎりにおいて価値をもつにすぎない。したがって物件の価値は「相対的価値」であり、「価格」によって表わすことができる。これに対して人格の内なる人間性は「目的それ自体」であり、他の目的の手段として扱うことのできない「絶対的な内的価値」(TL 435)を有する。物件と異なり人格は、特定の目的のための手段として価値をもつのではなく、むしろ価値を付与する存在、つまり価値の源泉として⁶、さらに傾向性や欲望から独立して意志決定を行うことができる点で、「一切の価格を超出した」「尊厳」を備えているとされる (GMS 434-435)。みずからの傾向性や欲望にのみ従う他律を排したカントは、理性によって自律的な意志決定を下す能力を「人間性」(Menschheit) と呼び、ここにこそ人格の尊厳が存するとみなすのである。

しかしながらそもそも、自己尊重を、みずからの尊厳を毀損しない義務として捉えることは直観に反する規定であるように思われるかもしれない。というのも、自己尊重、あるいはより一般的に自尊心と呼ばれる状態は、他者に対する自己の優越を自覚することによって得られるように思えるからである。この意味での自己尊重が、みずからが過去になした行為の蓄積から生じる自己肯定の態度であるとすれば、カントのいう自己尊重はもっぱら未来における行為を自分自身に対して指示するようにみえる。もちろんカントが前者の意味での自己尊重を無視していたわけではない。むしろ逆に、義務としての自己尊重は、一般的な意味での自己尊重との対比によって説明されているのである。「自己尊重の適切な尊重」(die geziemende Selbstschätzung) (TL 459) という語にみられるように、自己尊重はそのあり方によって二種類に分けられているのである。

ここまで自己尊重と訳してきた *Selbstschätzung* を以下本章では、カント自身は用語上区別していないものの、かれが「適切な」*Selbstschätzung* とする場合「自己尊重」とし、もう一つの意味で使用される場合「自己評価」と訳し分けることにする。この二つをおおまかに

⁶ Christine M. Korsgaard (1996) *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge University Press, pp.122-23.

定義するならば、前者はみずからが自分自身に対して規範的な態度を要求する義務であるのに対して、後者は、みずからの能力や業績に関する他者との経験的な比較によって生じる感情あるいは態度であるといえる。また、自己尊重には自分自身に対する態度についての規範的な吟味が伴うのに対して、自己評価の場合は、自分自身を評価する基準が特定の文化において価値を付与された経験的な特徴や属性に求められる。カントが前者を「適切」と呼ぶのは、自分自身に対して特定の態度を要求する規範が道徳法則だからである。それゆえ自己尊重においては、義務を課す主体と義務を課される客体が同一の自己であることが前提とされているのである（TL 417-19）。カントの表現を用いるならば、自己尊重がみずからと「道徳法則との比較」から生じるとすれば、自己評価は「他者との比較」によって生じる（Collins 349, 436）。

こうした区別はカントに特有であるわけではない。A. マルガリットは、「自己尊重」（self-respect）と「自己評価」（self-esteem）を区別し、前者が自己を他者と平等に扱うことを意味するのに対して、後者を他者との階層化に基づく自己に対する態度として理解している⁷。また S. L. ダーウォールは、「承認にもとづく尊重」（recognition respect）と「評価にもとづく尊重」（appraisal respect）を区別している。前者は、対象に対して適切な承認を与える、あるいは考慮を払うことによって成立する尊重である。これに対して後者は、対象の優れた性質や卓越に対して向けられる肯定的な評価に基づく尊重である⁸。

以下ではこうした論者の区別も念頭に置きつつ、カントの議論において自己尊重と自己評価の区別がいかなる役割を果たしているのかを明らかにしていきたい。次節においてはカントが挙げるいくつかの態度や感情を手がかりに、自己評価と自己尊重の違いとその混同について論じる。

第四節 卑屈と高慢

カントは自己尊重の義務に反する「悪徳」として、「嘘言」（Lüge）、「貪欲」（Geiz）、「偽りの謙遜 falsche Demut（卑屈 Kriecherei）」を挙げている。これらが悪徳であるのは、「道徳的存在者であるという卓越性、すなわち原理に従って行為するという卓越性、つまり内的自由なるものを、人間が自己自身から奪って、そのことにより自己を、単なる傾向性に翻

⁷ Avishai Margalit (1998) *The Decent Society*, Harvard University Press, p.44.

⁸ Stephen L. Darwall (1977) “Two Kinds of Respect,” *Ethics*, Vol.88, No.1.

弄されるもの、つまりは物件にしてはならないという禁止」(TL 420, 強調原文)に反する行為だからである。ここではまず、「偽りの謙遜」とも呼ばれる「卑屈」に焦点を当てて自己尊重の内実を少しでも明らかにしておきたい。

カントは卑屈を謙遜と比較して以下のように定義している。

法則との比較において、自分の道徳的価値が取るにたらぬ存在であることの意識および感情は、謙遜 *Demut* (*humilitas moralis* 道徳的謙遜) である。自分の道徳的価値の偉大さを確信することは、しかしこれがただ法則との比較不足だけによるならば、徳の尊大 *Tugendstolz* (*arrogantia moralis* 道徳的傲慢) と名づけることができる。——自分自身の何らかの道徳的価値へのあらゆる要求を断念して、そうすることで別の借りものの価値を得たと確信することは、人倫的に誤った卑屈 *Kriecherei* (*humilitas spuria* 偽りの謙遜) である (TL 435, 強調原文)。

すでに述べたように自己尊重は、自分自身を道徳法則と比較することによって生じる。そうだとすれば、「(道徳) 法則」との比較において生じる謙遜は、自己尊重を体現する意識および感情である。自己尊重を義務として意識することと、この義務に容易に従うことができないという自覚、すなわち「自分の道徳的価値が取るにたらぬ存在であることの意識および感情」は表裏一体である。これは道徳的存在者としての人間に備わる二元性からすれば当然である。したがって、自己尊重はつねに、「謙遜を伴った自己尊重」(*eine mit Demut verbundene Selbstschätzung*) (KpV 128) であるといえる。

これに対して卑屈は、「道徳的価値へのあらゆる要求」を断念し、そのかわりに「別の借りものの価値」を獲得しようとする。悪徳とは傾向性に従うことでみずからを物件にすることであるという先の記述に照らして理解するならば、卑屈とは、「傾向性に翻弄され」ることによって、みずからを相対的価値をもつにすぎない「物件」にすることである。ただし、卑屈を特徴づけるのはたんに傾向性に従うことにあるのではなく、「自分自身の何らかの道徳的価値へのあらゆる要求」を断念することによって傾向性に従うことにある。つまり、何らかの目的を達成するために自分自身の「道徳的価値」あるいは尊厳を放棄しうると「確信」している点にこそ卑屈の本質がある。道徳的価値あるいは尊厳を、状況に応じ

て獲得や放棄が可能な所有物とみなす考えこそが問題とされているのである。そうだとすれば、自己尊重はまずなによりも、尊厳を状況に依存してその価値を変える相対的、あるいは評価的な所有物とする考えとは無縁であるとみなさなくてはならない。

こうした点で、謙遜と卑屈は対極に位置する意識であり感情である。とはいえ、卑屈が「偽りの謙遜」と定義されている以上、両者のあいだには本質上の相違とともに表面上の類似がなくてはならない。その類似はおそらく、みずからの価値を低下させることにある。

しかし問題は、この「価値」が意味する内容である。卑屈の場合に放棄される「道徳的価値」が尊厳であるとしても、謙遜において、法則との比較によって「取るにたらぬ存在であること」を意識させられる「道徳的価値」が尊厳であることはありえない。カントが『倫理学講義』において述べているように、謙遜が「道徳法則に関するうぬぼれ (Eigendünkel) に制限を加える」(Collins 350) とすれば、謙遜において低下する「道徳的価値」は、つねに道徳法則にしたがって意志し行為しようという道徳的な自己評価であろう⁹。みずからの道徳的な能力や業績も道徳法則をまえにしては無効であって、みずからの「道徳的完全性」

(KpV 128) を保証しないという自覚が謙遜であり、それゆえ自己評価が自己尊重に取ってかわることはゆるされない。卑屈の場合はむしろ、「他人（それがだれであれ）からの好意を受けるための手段として」、「自己自身の道徳的価値のひき下げ」(TL 435-436)をおこなうという点で、みずからの尊厳が物件と交換可能な相対的価値であるかのように扱われるのである。したがって卑屈が偽りの謙遜と呼ばれるのは、謙遜が道徳的な自己評価を下げる（「制限を加える」）のに対して、卑屈は、みずからの道徳的価値あるいは尊厳に対して、自己評価を下げるかのように、他者の道徳的価値よりも低い評価を与えるからである。謙遜が自己尊重と自己評価の峻別を要求するのに対して、卑屈は両者の混同のうえに成立するのである。

みずからの道徳的価値の不当な「ひき下げ」が卑屈だとすれば、逆に、みずからの道徳的価値の偉大さを「確信」することは「徳の尊大 Tugendstolz (arrogantia moralis 道徳的傲慢)」である。「傲慢」という語からわかるように、この態度もまたみずからの道徳的価値に対する不当な自己評価に起因している。カントによれば、「傲慢は、ひとが自分のもっていない価値を不当に振りかざす場合は尊大であり、他方、他人に対する優越を振りかざす場合は

⁹ Robin S. Dillon (2004) “Kant on Arrogance and Self-Respect,” in *Setting the Moral Compass: Essays by Women Philosophers*, Cheshire Calhoun (ed.), Oxford University Press, p.203.

高慢 (Hochmut) であり、それでひとは他人を引き下げて、他人をより低くそしてより劣ったものと評価する」(Collins 457)。尊大が他者の視点とは切り離されたみずからの価値に対する確信であるのに対して、高慢はそれにとどまらず、他者との比較を伴う自己評価によって生じる。感情としての尊敬においてみたように、傲慢はうぬぼれ (Eigendünkel) とも呼ばれており、このうぬぼれが上記のように尊大と高慢に区別されているのである¹⁰。この区別は一見すると、自分自身に対する義務と他者に対する義務、すなわち自己尊重の義務と他者への尊敬の義務、それぞれへの違反に対応しているようにみえるし、実際カントもそのように述べている (TL 435)。しかしながら、高慢がこうした単純な区別には収まりきらず、他者への尊敬の義務に対する違反であると同時に、自己尊重の義務に対する違反でもある点を以下において明らかにしたい。

高慢は、すでに確認したように、みずからに与える高い自己評価に対応して他者を劣位におくことである。そのうえこの高い自己評価は「確信」であるだけでなく、他者への要求をも含んでいる。すなわち、「われわれは他者に対して、われわれと比較してみずからを低く評価するよう不当に要求するのである」。それゆえ高慢は、「すべての人間が合法的に要求することのできる尊敬とは反対の悪徳である」(TL 465)。さらにカントは経験的かつ心理学的な観察にもとづいて、高慢を「愚か」(Narrheit) であり「卑劣である」(niederträchtig) と評している。高慢が愚かであるのは、他者に対して低い自己評価を要求することはみずからに対する高い評価には連動せず、それどころか他者からの軽蔑を招くだけだからである。つまり、「他者に対して自分の目的と正反対のことをひき起こすにちがいないような手段を講じるという、侮辱に値する愚劣さである」(TL 465)。

さらに、高慢が「卑劣である」理由は以下のように述べられている。

なぜなら、高慢なひとは、自分の運命が急転したときに、実際自分の方から卑屈な態度をとったり、また他人からの尊敬をいっさい断念したりすることを少しも困難には思

¹⁰ 尊大と高慢の違いが、前者が自己の優越についての確信であり、後者がそれにとどまらず他者を劣位におくことを不当に求める点にあるとすれば、この違いは「自愛」と「うぬぼれ」の違いに対応すると考えることもできる。ただ、「コリンズ道徳哲学」でカントは、「尊大な人が自分にはそれだけの価値があることを他人に示そうと思う場合に、このような誤りを含んだものが本来尊大と呼ばれる」(Collins 457) と述べているため、両者の違いが曖昧になっているように思われる。自愛とうぬぼれの違いに関しては、Andrews Reath, “Kant’s Theory of Moral Sensibility,” p.15 を参照。

わないであろうことを、もしも気づいていないとしたならば、自分との比較において他人がみずからを低く評価するよう、他人に対して不当に要求することもないであろうからである (TL 466)。

ここでのカントの論点は、高慢なひとはみずからが置かれた状況の変化によっていともたやすく卑屈に転化しうることを自覚している点にある。ということは、高慢もまた卑屈と同様にみずからの道徳的価値あるいは尊厳を状況に応じて獲得や放棄が可能な所有物とみなし、これを目的のために利用しうると考えているのである。つまり道徳的価値あるいは尊厳を相対的価値とみなしているのである。そのため、高慢なひとは、「より大きな内的価値を得るためという確信」(TL 435, 強調引用者)を抱いてそうした態度をとるのである。そしてこのような確信を支えるのは、高慢と卑屈のあいだの相互的な期待である。高慢なひとは、みずからの境遇が急転したならば、卑屈になることによって他者からの「好意」を得られると確信しているがゆえに、高慢な態度によって他者、とりわけ卑屈なひとからの尊敬を得られると想定できるのである。

それゆえ高慢と卑屈は、他者もまたみずからと同じメンタリティをもつという前提のもとでのみ成立する態度であり、そのメンタリティは自己尊重に対する自己評価の優位にほかならない。互いに等しい「内的価値」(尊厳)を備えた人格として他者を目的それ自体とみなすのではなく、社会的な地位や業績に基づく優劣の位相が他者関係を規定する。高慢なひとと卑屈なひとは、こうした優劣の位相に応じて尊敬が配分されなければならないという確信を共有しているのである。ただし、自己評価による自己の肯定は決して安定することがないため、他者に対する優位を不断に確認することによってしかそれを維持することができない。この二つの態度は自己の価値についての不安を反映しているともいえる¹¹。

¹¹ Robin S. Dillon, “Kant on Arrogance and Self-Respect,” p.214, n.31. ディロンが指摘するように、カントは『たんなる理性の限界内の宗教』において、自己の価値についての不安が他者に対する優越への欲望を喚起する様子を次のように記述している。「人間性のための素質は、(理性を必要とするような) 自然的ではあるが比較する自己愛という一般的項目に入れることができる。つまり他人と比較することでのみ自分の幸・不幸を判定する自己愛である。この自己愛からくるのが他人の意見において自分に価値を与えようとする傾向性であって、しかも、もともとは平等という価値を与えようとして、自分にたいする優越を誰にも認めようとしない傾向性で、これには、自分にたいする優位を他人が獲得したがっているかもしれないという懸念がたえず結びついており、ここから、他人にたいする優越を得ようとする不当な欲望が次第に生じてくるのである」(Religion 27)。

したがって高慢は他者への尊敬の義務に対する違反であると同時に、尊厳を目的のために利用しようとする点で、より根底的には自己尊重の義務に対する違反でもある。高慢は「卑劣」であるとされていたが、そもそも「自己尊重の正反対が卑劣」(Collins 349)なのである。A.ウッドが指摘するように、「他者を尊敬するわれわれの義務に関して、カントにとって最も重要なのは、実際にはみずからの自己尊重を保持する義務なのである」¹²。

以上のように、卑屈と高慢の特徴は、尊厳を任意の目的のための手段として用いることにある。絶対的な価値としての尊厳もまた、社会的な地位や業績あるいは能力のように、他者との比較によって相対的に価値づけられる。ここに自己尊重と自己評価の混同があるといえるだろう。自己評価は否定されるべきなのではなく、自己尊重と峻別されるべきなのである。

第五節 自己尊重と規範

すでに述べたように、自分自身と他者に対する義務としての尊敬には、自発的に対象を尊敬することができない事態が前提とされている。これに対して感情としての「尊敬 (Achtung) は、われわれが欲しようと思ひまいと、功績 (Verdienste) にたいして拒むことのできない敬意のしるしであつて、われわれはたかだか尊敬を外に現わすのを控えることはあつても、それでも尊敬をうちに感ずるのをおさえることはできないのである」(KpV 77, 強調原文)。『人倫の形而上学』においてカントは、感情としての尊敬について言及し、これを「尊敬 Achtung (reverentia)」(TL 402)と呼んでいる。同じ著書のなかで義務としての尊敬は、「私が他人に対して抱き、あるいは他人が私に要求しうる尊敬 Achtung (observantia aliis praestanda)」(TL 462, 強調原文)と呼ばれ用語上も区別されている。

感情としての尊敬は対象に対して否応なく抱かざるをえないものであり、その対象は道徳法則である。上記の引用にある「功績」が尊敬の対象であるのも、それが道徳法則を体现するからである。一方義務としての尊敬は、否応なく抱くことができないからこそ義務なのであり、そうである以上その対象も感情としての尊敬とは異なるはずである。自発的に尊敬することができるならば、義務として自分自身に課す必要はないからである。

¹² Allen Wood (2009) "Duties to Oneself, Duties of Respect to Others," in *The Blackwell Guide to Kant's Ethics*, Thomas E. Hill, Jr. (ed.), Wiley-Blackwell, p.245; Robin S. Dillon, "Kant on Arrogance and Self-Respect," p.194.

この点に関してカントは、義務としての尊敬の対象が道徳的な行為や人格には限られないことをはっきりと述べている。

……悪人に対してではあっても、人間であるかぎり、少なくとも人間たる資格においてかれから奪うことのできない尊敬を、わたしはいっさい拒むことはできない。たとえ悪人が、その作為によって自らそのような尊敬に値しない (*unwürdig*) ものとなるにしても、である (TL 463)。

他者への尊敬において問われているのは、尊敬の対象が道徳的であるか否かという認知的な問題ではない。主体の自分自身に対する態度、つまり自己尊重という実践が問題とされているのである。そのためカントは、義務としての尊敬を、「ただ他の人格のうちなる人間性の尊厳によって、われわれの自己評価 (*Selbstschätzung*) に制限を加えるという格率 (*Maxime*)、したがって実践的な意味での尊敬 (*observantia aliis praestanda*)」(TL 449, 強調原文) と述べるのである。すべての人間を尊敬すべきなのは、かれらが尊敬に「値する」からではない。尊敬すべき対象がその「功績」や能力によって決まるとすれば、そうした判断に基づく尊敬は、傲慢あるいは卑屈を生むことになるかもしれない¹³。尊敬に値しないと感じる時に、その判断の根底にある「自己評価」に制限を加え、自己尊重を優先することが義務として求められているのである。このような態度によってわれわれは、あらゆる他者から「道徳的価値を剥奪すること」を回避し、他者を潜在的な道徳的行為者とみなすのである。ここに、義務としての尊敬が感情としての尊敬 (*reverentia*) と異なる点がある。義務としての尊敬は、実際に道徳法則にしたがって行為する人間に対してではなく、他者が道徳的に行為する可能性にこそ向けられているのである¹⁴。それゆえ、あらゆる他者を尊敬することの背後には、「人間は本来 (道徳的存在者として) 善へのあらゆる素質を失

¹³ 保呂篤彦は「人格」に関して以下のように述べている。「……カントの視線は、判断し行為する主体自身にこそ向けられている。彼が問題にしているのは、行為主体が自己と他者を「人格」として、「目的」として、扱っているかどうか、自分自身が人格としてふさわしく行為しているかどうかという、行為主体自身のあり方なのであって、人間をその外から対象として捉え、これを分類して価値による序列を作り出すために「人格」概念を用いるようなことを、カントは決してしてはいない」(保呂篤彦 (2003) 「人間の尊厳をめぐる——バイオエシックスとカント」、岐阜聖徳学園大学紀要〈教育学部編〉、第42集、6頁)。

¹⁴ Stephen J. Massey (1983) "Kant on Self-Respect," *Journal of the History of Philosophy*, Vol.28, pp.65-66.

うことはありえない」という「人間の理念」(Idee eines Menschen) が控えているのである (TL 463-464, 強調原文)。

もちろん人間はつねに義務に従うわけではない。他者あるいは自分自身の尊厳を欲望のための手段として用いること、こうした事態を感性的存在者としての人間は避けることができない。それゆえたしかに、他者と自分自身に対する尊敬を拒むこと、すなわち「尊敬の否認／軽蔑」(Verachtung) は自己尊重に対する違反ではある。けれども、尊敬を否認すること／軽蔑することが避けえないからこそ、われわれは尊敬する義務をみずからに課すのであり、そうだとすれば、自己尊重はその義務が問題なく果たされるときよりも、他者を軽蔑することでみずからのうちに生じる否定的な反応によってより鋭く意識されるはずである。他者を軽蔑することは、他者の尊厳を否認することによってみずからの相対的価値を高めることであり、自己尊重に対して自己評価を優先することである。それゆえ根本的には、自分自身の尊厳に対する否認にもとづく¹⁵。そのため、カントの論理にしたがえば、他者を軽蔑することによって生じる否定的な反応は、自分自身に対して向けられるのである。このように考えるならば、自己尊重に対する違反を、否定的なかたちで自己尊重を自覚する機縁として理解することもできるのではないだろうか。軽蔑を抱くことによって、自分自身が立法した規範に対するみずからのコミットメントを自覚するのである。

ここで注目したいのは、自分自身への軽蔑に恥の感情が伴うとカントが考えていたことである。しかしここでも、自己評価と自己尊重それぞれに対する恥の感情の関係を区別しておかなければならない。まず自己評価と恥に関しては、ロールズの定義がよく知られている。ロールズによればわれわれが恥を感じるのは、「自己評価 (self-esteem) の低下やみずからの目的を達成する能力に欠けていることに気づかされた」(TJ 391/585) 場合である。ロールズにとって自己評価とは、第一にみずからの善の構想や人生計画が追求するに値するという確信、第二にみずからの意図を達成する能力についての自信である (TJ 386/578)。そして自己評価を維持するためのこうした自信には、他者によってみずからの努力が尊重されていることが不可欠である (TJ 155-156/242)。そのため自分自身が抱く善の構想や人生計画が追求するに値しないことや、その価値に確信を抱いているとしても達成するための能力を欠いていることを何らかのかたちで自覚する場合に恥を感じるのである。

¹⁵ 「軽蔑は他人の価値を奪い去り、そしてわれわれから自分固有の価値の意識をも奪い去る」(Collins 407)。

以上の点から、ロールズの定義する自己評価はカントが考えるそれに非常に近いことがわかる。そしてカントもまた自己評価の低下を恥と関連づけていると解釈することができる。カントは、外面的には道徳的に見える行為が本当に道徳法則に対する尊敬の念を動機にしているかを問うなかで、「自分の信用」を失うことを恐れて道徳的に行為する例を挙げる。この例は明らかに自己評価を維持するために道徳的に行為する場合である。これに続けて、いかなる行為も道徳法則に対する尊敬に基づいた行為であるか否かは実例からはわからないと述べて、その理由として、「恥に対する恐れ」(Furcht vor Beschämung)に起因している可能性があることを指摘している (GMS 419)。自己評価は、自分に対する他者の評価と自己の評価が連動しているため¹⁶、「自分の信用」が落ちることによって同時に低下する。それゆえロールズの定義からすればこの事例において行為者が恥を感じることは何ら不思議ではない。

次に自己尊重と恥の関係について見てみよう。カントは「軽蔑」と「恥」という語を用いて以下のように述べている。

……とくにとりたてて害があるとはいえない嘘によって自分が面倒な取引から身を引いたり、あるいはむしろ親しく人徳のある友人に利益をもたらしたりさえすることがわかっていると、ひそかに自分自身の目で見て自分を軽蔑する (verachten) ことが許せないというただそれだけの理由からして、こうした嘘をつくことをさしひかえた、ということや、また、ある実直な人間が義務を無視することさえできれば避けられたはずの人生の最大の不幸のうちにあったときでも、かれが自分の人格のうちの人間性の尊厳を保ち、それを尊敬したという自覚、したがってかれは自分自身にたいして自分を恥じたり (vor sich selbst zu schämen)、自己吟味の内的な目 (den inneren Anblick der Selbstprüfung) にびくついたりする理由をもたないという自覚がそうした人間を支えるということはないだろうか (KpV 87-88)。

自己尊重に反する悪徳である嘘言は、みずからを「軽蔑」の対象にすることであり、また

¹⁶ カントは、自己評価を決定するうえでより重要な他者を「自分と同等な者」とし、「たとえば、低い階級の若い女は貴婦人に対してよりも自分と同等の者に対してよりひどく恥じ入り、自分と同等の者の軽蔑を我慢するより、貴婦人の軽蔑を我慢するのをよしとする」と述べている (Collins 408)。

同時に「自分自身に対する恥」を招く。ここでの恥は、自分自身に対する他者の評価が低下することによって生じる恥ではなく、みずからが立法した道徳的な規範を逸脱した自分自身に対する恥である¹⁷。つまり、規範を逸脱した自分自身に対して自己が向けるまなざしによって成立する感情である。いいかえれば、規範に対するみずからのコミットメントを自覚することが恥の感情をひき起こすのである。自己評価の低下に伴う恥は、それまでの自己評価が相対的に失われることによって生じるが、自己尊重においては、規範からの逸脱がその規範の放棄を意味するわけではない。むしろ逸脱において、自分自身に対する規範の拘束性を意識するのである。自己に対する規範的な態度を要求する自己尊重は、たとえその規範に違反したとしても失われずに絶えず未来における行為を指示するのである¹⁸。

これまで述べてきたように、自己尊重は、社会的な地位や業績あるいは能力に基づくのではなく、また規範を逸脱することによって失われるのでもない。このことが意味しているのは、カントにしたがえば、潜在的な道徳的行為者としてわれわれは規範的な義務を負っているということである。自己評価において評価の対象となるのが過去あるいは現在の業績や活動であるのに対して、自己を尊重しうる根拠は未来における行為の可能性にある。そしてこの義務は、あくまで自分自身に対する拘束力をもつにすぎず、他者が尊敬に「値する」か否かについての判断基準を提供するわけではない。

カントはさらにこうした義務意識を道徳の領域をこえて権利の根底に位置付ける。これが、われわれ自身の人格における「人間性の権利」(RL 236)である。カントは権利の根底に義務としての自己尊重を置く¹⁹。こうした主張は、一般的にいわれるところの権利と義務の相即性のみを意味しているわけではない。一般的に権利は、それを所有する者に一定の行為の自由を付与するとともに、他者に対してはその自由を侵害しない義務を課す。つまり権利の所有者はその権利を尊重する義務を他者に対して要求する。カントはこうした権利に伴う対他的な義務づけとは異なり、権利主体が有すべき義務意識についても語って

¹⁷ 恥の多様性に関しては、John Deigh (1983) “Shame and Self-Esteem: A Critique,” *Ethics*, Vol.93, No.2; Robin S. Dillon (1997) “Self-Respect: Moral, Emotional, Political,” *Ethics*, Vol.107, No.2 を参照。

¹⁸ この点に関しては、酒井直樹 (2002) 「多民族国家における国民的主体の制作と少数者の統合」、小森陽一ほか編『岩波講座近代日本の文化史 7 総力戦下の知と制度 1935-1955 年 1』岩波書店、52-53 頁を参照。

¹⁹ 「人間性の権利」の根拠が自己尊重の義務であることに関しては、御子柴善之 (2009) 「人権と人間愛」、日本カント協会編『日本カント研究 10 カントと人権の問題』理想社を参照。

いる。それは権利主体であることを放棄してはならないという義務である。自己尊重は、みずからを傾向性や欲望を満たすための手段としてではなく「目的それ自体」として、みずからが立法する規範を自分自身に課すことによって成立する。この自己内的関係性は、権利の領域においては、目的を設定しそれを追求する自由を放棄してはならないと命じる自己とそれに拘束される自己との関係性として成立する。次章で論じるようにカントは、他者に対して義務を課すことが認められる「人間の権利」と、自分自身を義務へと拘束する「人間性の権利」とに権利を区別している。「人間性の権利」は、権利主体であることへの権利であると同時に、権利主体であり続けるべき義務をも意味している。したがって自己尊重ならびに人間性は、権利を付与される主体によって構成される法秩序の基礎をなしている。他方でこうした法秩序は、権利基底的な行為調整を可能にするという点で、各人の人間性、すなわち目的を設定しそれを追求する能力を実定法において保障しているともいえる。それゆえ権利に基づく法秩序は人間性を「法制化」しているのである²⁰。

次節においては、カントと同様自己評価あるいは自己尊重の概念を重視した J. ロールズの所説を検討することによって、カントが考える自己尊重の固有性を明確にしたい。ロールズにおいては自己尊重と自己評価は切り離しえない関係にあり、そのため尊重の対象となるのは潜在的な能力ではなく行使された能力である。

第六節 ロールズにおける自己尊重／自己評価

ロールズは『正義の理論』のなかで「自己尊重」²¹を「おそらくもっとも重要な基本財」と述べている。自己尊重を失うことは、みずからが抱く善の構想や人生計画の価値、さらには自分自身の価値を喪失することに等しいため、いわゆる「原初状態」における当事者は、「いかなる代償を払ってでも自己尊重を損なう社会条件を避けることを望む」とされる (TJ 386/578)。そのため原初状態において、社会構造を規定する原理として「正義の二原理」が選択される根拠の一つは、「自己尊重の社会的基礎」をはじめとする「社会的基本財」(social primary goods) がその原理によって確実に分配される点にある。「社会的基本

²⁰ ウォルフガング・ケアスティンクは「人間性の権利の法制化」(Verrechtlichung des Menschheitsrechtes) という語を用いている (Wolfgang Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit*, S.171. [邦訳、156 頁])。

²¹ ロールズは「自己尊重」(self-respect) を「自己評価」(self-esteem) と互換的に用いている。

財」とは、どのような善の構想を抱いているとしてもすべてのひとが求める財であり、ロールズは、自己尊重がそうした財のなかでももっとも重要であると考えているのである。

では、正義の二原理はいかにして各人が自己尊重を保持することを可能にするのだろうか。すでに確認したように、ロールズが定義する自己尊重（自己評価）は、第一にみずからの善の構想や人生計画が追求するに値するという確信、第二にみずからの意図を達成する能力についての自信である。どのような善の構想に対してもその追求を妨げず、むしろ可能にする権利と自由を保証するのが「第一原理」の平等な「基本的諸自由」（選挙権や言論の自由、良心の自由など）に関する規定である（TJ 53/84）。ロールズによれば、「正義に適った社会における自己尊重（self-respect）の基礎は、みずからの所得の分配ではなく、基本的な諸権利と諸自由との公共的に肯定された分配である」（TJ 477/714）。したがって自己尊重は、「すべてのひとに対する平等なシティズンシップという地位を公共的に肯定することによって保証されるのである」（TJ 478/715）。こうした説明は、一見するとカントにおける権利と自己尊重との関係に似ているようにみえる。どちらにおいても、「自由で平等な市民」という法的地位は、自己尊重という自己内的な関係性を権利によって保証することから成立するのである。

しかしながらロールズは、上記の引用箇所「所得の分配」と自己尊重の関係を否定しながらも、やはり後者が前者に依存することを認めている。「人間の自分自身についての価値の感覚は、ある程度、制度的な地位や所得の分配にかかっているのかもしれない」（TJ 478/716）。ロールズの理解においては、自己尊重は基本的諸自由だけではなく経済的な財の分配にも依存しており、それゆえ「公正な機会均等」と「格差原理」を規定する正義の「第二原理」もまた同じく自己尊重を保証することが期待されているのである（TJ 155/242）。自己尊重は基本的な自由と権利によってのみ保証されるわけではなく、そうした自由と権利の実効的な享受を可能にするための財の公正な分配をも必要とする²²。自己尊重をめぐる議論においてカントにこのような視点があったか否かについては措くとしても、ここで注目したいのは、自己尊重を保証する「社会的基礎」として何が分配されるべきかではなく、自由や権利を「実際に」行使することが自己尊重（自己評価）にもたらす影響をロールズが重視したことである。

²² ロールズの議論における自己尊重と正義の二原理の関係に関しては、Jeanne S. Zaino (1998) “Self-Respect and Rawlsian Justice,” *The Journal of Politics*, Vol.60, No.3.を参照。

ロールズにしたがえば、自己尊重は、「通常他者からの尊重に依存している」。そのため、「もしみずからの努力が他者によって尊重されていると感じることができなければ、みずからの目的は追求するに値するという確信を維持することは不可能ではないとしても困難である」(TJ 155-156/242)。こうした「他者」との相互的な評価が可能となるためには、社会の各成員が「関心を共有する少なくとも一つのコミュニティに所属し、そこでみずからの努力が仲間によって認められる、そうしたコミュニティがなければならない」(TJ 388/580)。自己尊重を維持するためには、善の構想を抱く自由が与えられるだけでは十分ではない。そうした構想を実践し、他者に対してみずからの努力を示すことが求められるのである。みずからの「努力」に対する「他者の評価」に依存する点で、ロールズが論じる自己尊重／自己評価は、カントの定義する自己評価にきわめて類似した特徴を備えているといえるだろう。

こうしたロールズの想定は、かれが「アリストテレス原理」と呼ぶ心理学的な原理によって正当化されている。この原理によれば、

人間は、他の条件が等しければ、現実のものとなった能力（生得的にできることであれ訓練によってできるようになったことであれ）を行使することを楽しみ、そしてその楽しみは、より大きな能力が実現されることによって、あるいはその複雑さが増すことによってさらに大きくなる（TJ 374/560）。

この原理を満たすことは、みずからの能力について自信を抱くことや善の構想の価値を確信するための条件をなしている（TJ 386-387/578-579）。そのため、自己尊重＝自己評価を維持するためには、みずからの能力を不断に行使し陶冶することが必要なのである。ロールズの想定する社会においては、その成員はすべてみずからの資質や関心に見合った「コミュニティ」や「アソシエーション」に所属することができるため、かれらの努力を測る評価軸は多様化されている。それゆえアリストテレス原理を満たす活動としてさまざまなものを考えることができるが、正義の二原理にしたがってみずからの善の構想を追求する限り、「すべてのひとの善は相互利益の体系に組み込まれ、各人の努力が諸制度において公的に肯定されることによってひとの自己評価（self-esteem）は支えられるのである」（TJ

156/243)。こうした点をロールズは、『政治的リベラリズム』のなかで次のように簡潔に表現している。「自己尊重 (self-respect) は、価値ある善の構想を生涯にわたって追求する能力を有するわれわれの、社会の十全な協働的成員としての自信 (self-confidence) に根差しているのである」²³。

自己尊重をめぐるロールズの議論は、「自由で平等な市民」という法的地位によって自己尊重という人格内的な関係性を保証する点において、自己尊重に関するカントの主張と類似しているように見える。しかしながらそれにとどまらず、みずからの能力を実現し絶えず行使すること、またその努力に対する他者の評価を自己尊重／自己評価の条件にしている点で、カントの定義する意味での「自己評価」を想定していたと考えることができるだろう。ロールズは、さまざまな種類のコミュニティやアソシエーションへの所属を前提とすることによって、社会の成員の能力が評価される基準を多様化させながらも、やはり各々の集団に固有の評価軸によって相互的な評価が行われることを重視する。そして、そうした評価が自己尊重／自己評価を支える以上、みずからの能力をつねに陶冶し行使することは、「社会の十全な協働的成員」として認められるためには不可欠なのである。おそらくロールズは、カントとは異なり、自己尊重と自己評価とが切り離しえない関係にあるという理解にたっていたように思われる。

第七節 結語

カントにおける自己尊重の特徴は、潜在的な道徳的行為者としての自分自身に対してみずからが規範的な態度を要求する点にある。自分自身を尊重することができるのは、道徳的に行為しようという可能性を有するからである。自己評価においては、過去においてなしえた行為や業績が自己を肯定するために求められる。そのため、ロールズが想定する自己評価を損なわない社会構造においては、「社会の十全な協働的成員」であることは、みずからの能力を絶えず行使し、他者からの評価を獲得することを不可欠の条件とするのである。

われわれが自分自身に対する規範にコミットし、そして逸脱する自分に恥を感じるのは、まさにこの規範を自分自身が生み出したからである。それゆえ自己尊重の根底には自律が

²³ John Rawls (2005) *Political Liberalism: Expanded Edition*, Columbia University Press, p.318.

ある。卑屈や高慢といった態度および感情は、偶然性を強く帯びた何らかの特定の能力や、みずからの置かれた地位が自分自身と他者の価値を決定するという前提を共有する点で、他律的であるといえるだろう。しかしながらこのことは、自己評価が否定されるべきであるということを意味するわけではない。自己評価を否定することは不可能であり、また望ましくもない。カントの議論において求められているのはただ、他者との比較によって決まる優劣の位相において自己を評価する態度を、それとは異なるもうひとつの自己への態度から切り離すことである。

他者からの評価と切り離された自己の尊重がはたして可能なのかという問いはもちろん重要である。けれども、自己を尊重しうるか否かという考慮が、ときに政治的な効果をもつことがあるのもたしかである。この点で、アーレントによる「思考」についての考察は示唆的である。自分と自分自身とのあいだで交わされる対話を「思考」という語で表現したアーレントは、思考が「道徳的副産物」として「行為の基準」をうみだすことがありうると指摘している。その「基準」とは、「多くのひとびとによって承認され、また社会において同意が得られた通常の規則ではなく、みずからがなしたことや語ったことについて考えるときがきても、自分自身と平和に生きていくことができるかどうか」である²⁴。アーレントが述べるように、こうした基準にしたがって行為することは通常政治的な意味をもつことはないかもしれないが、何らかの社会的な価値評価の基準が自明なものとされている状況においては、一種の抵抗として現われうる。自己尊重が自己評価と異なる意義をもつとすればそれは、ある特定の支配的な価値基準による評価が自己の価値を決定するという事態を問い直す視点を与えてくれる点にあるように思える。

本章では、カントにおける道徳的自律の構想をロールズの所説と比較しながら明らかにすることを試みた。これを踏まえて次章では、カントの法論ならびに政治哲学から読み取ることのできる政治的自律の構想の内実と条件を分析する。

²⁴ Hannah Arendt, *The Life of the Mind*, Vol. I, p.191. [邦訳、222-223 頁]。

第四章 政治的自律と社会保障

第一節 問題の所在

本章では、前章での道徳的自律にかんする議論を踏まえ、カントの政治理論から読み取ることのできる政治的自律の構想を明らかにする。ここで政治的自律という概念によって意味しているのは、実定法の制定に関与しうる権利と機会が市民に保障されている状態である。カントの法論とカントの倫理学を比較するこれまでの研究においては、法と道徳法則の人間に対する義務づけ方の相違に着目することが多かったが、本章では、法への（非）遵守のあり方ではなく立法過程に焦点を当てて両者の異同を明らかにしたい。そうすることによって、実定法の制定過程においても倫理学と同様自己立法が重視されていること、しかしながら他方で二つの自己立法にある違いも明らかになるはずである。

次節では、カントが政治的自律を構成する権利の一つとして挙げる言論の自由をとりあげ、これが法の正当性の判定において果たす役割について考察する。第三節では、言論の自由が国家による制約を排除することのできる自由権としての性格をもつことの積極的意義を指摘し、これがいわゆるカントの抵抗権否認論と密接なつながりをもつことを論じる。第四節では、政治的自律が国家による権利の承認という構造を備えている点に道徳的自律との決定的な相違があると指摘する。これらを踏まえて第五節では、政治的自律には経済的条件があることを確認し、この条件を満たす義務を国家が負っていることを明らかにする。

第二節 法の正当性

前章で論じたようにカントは、道徳的自律におけるのと同様に、権利の根底に人間性が存すると述べている。すなわち、そもそも権利主体であるためには、みずからを傾向性や欲望あるいは他者の目的のための手段とするばかりでなく、自分自身が目的を設定しうる存在であることも求められているのである。カントによればこれは「法の義務」のなかでも「内的義務」をなしている。カントはローマの法学者ウルピアヌスにしたがいながらも独自の解釈を施し、「法の義務」を三つに分類している。一つ目は「正しい人間であれ」、二つ目は「だれにも不正をするな」、さらに三つ目は「だれにも自分のものが確保されうる

社会へ、他の人びととともに入れ」である。これら三つの義務はそれぞれ「内的義務」、「外的義務」、「内的義務の原理から外的義務を包摂によって導出することを含む義務」と呼ばれている（RL 237）。内的義務と呼ばれる「正しい人間であれ」は、「他の人びとにとって自分をたんに手段とすることなく、他の人びとに対して同時に目的であれ」を意味しており、「人間性の権利にもとづく拘束性」とも言い換えられている（RL 236）。

法の義務のひとつである内的義務が人間性の「権利」にもとづくとはどのような意味だろうか。これもまた人間の二元性によって説明することができる。内的義務は命令を下される経験的自己（「現象人」 *homo phaenomenon*）からみれば義務であるのに対して、命令を下す理性的自己（「叡智人」 *homo noumenon*）からみれば権利である。カントは、権利の平等な配分による法秩序が可能になるための条件として法の義務をとらえ、そのなかでも各人を権利主体たらしめるための条件を、自己内関係において成立する「内的義務」に求めたといえる。

したがって権利主張を行う主体、すなわち権利主体であるためには、権利主張を可能にする地位の放棄を禁じる義務（自分の自分自身に対する義務）が守られなくてはならない。これが法の義務のなかでも内的義務によって求められていることである。こうした義務を基礎にしてはじめて、他者とのあいだの権利義務関係が成立する。そのためカントは、自己の二元性において成立する権利を「人間性の権利」とし、それを基礎にして成立する、他者に対して主張される権利を「人間の権利」と呼び、権利を二つに区別するのである。それゆえカントが提示する「生得的な権利」は、法的平等の権利や表現の自由などを含むが、それらの権利は「唯一の、根源的な、だれにでも人間性のゆえに (*kraft seiner Menschheit*) 帰属する権利」（RL 237）である¹。

¹ ただしこうした議論を根拠にして、カントの法論がカントの倫理学によって基礎づけられているとまで言えるわけではない。「人間の権利」は、生得的な権利としてすべての人間に帰属すると述べられており、その限りでは、人間性についてのカントの構想を受容しない立場に立つ論者でもカントが展開する人間の権利あるいは生得的な権利を基本的人権として擁護することは可能だからである。カントにおける法と道德の関係に関しては、近年ではマーカス・ヴィラシェックが法に備わる強制性を根拠に法が道德に基づかないとするいわゆる独立性テーゼを唱えている（Marcus Willaschek (2009) “Right and Coercion: Can Kant’s Conception of Right be Derived from his Moral Theory?” *International Journal of Philosophical Studies*, Vol.17 (1)）。トーマス・ポグゲもまた、カントの法論は倫理学から独立していると主張しているが、ポグゲによれば、カントの倫理学から法論が導出されるとしても、カントの法論が倫理学なしでは成立しえないわけではない（Thomas W. Pogge (2002) “Is Kant’s *Rechtslehre* a ‘Comprehensive Liberalism’?” in *Kant’s Metaphysics of Morals: Interpretive Essays*,

以上のようにカントは、権利の根底に人間性にもとづく義務をおく。「生得的な権利」をはじめとするどのような権利の配分も、権利主体であることを引き受ける人間の存在を前提としている²。こうした存在者のあいだにおいてはじめてカントが「生得的な権利」と呼ぶ権利が成立する。生得的な権利とは「他者の強制的な選択意志からの独立」としての自由である。みずからが立法した法にのみ従属するという意味で立法者は自由であり、また、ともに立法した他者と同一の法に従属するという意味で、共同立法者は互いに平等である。それゆえこの権利が保障されることによって、実定法における自己立法の原理もまた保障される。道徳的自律におけるのと同様に、実定法においても自己立法がその正当性の条件であり、そのため法に従属する者には、立法過程においてみずからの政治的意志を表明しうる権利が保障されていなくてはならない。

カントは、正当な政治体制として共和制を提唱しており、この政治体制の条件のひとつが代議制である。そのため、市民の立法する権利は、まず投票権として保障されることになる。市民の「私的な意志」は、投票を媒介として「共通の公的な意志」を生み出すのである。カントは、私的な意志が統一されて成立する普遍的な意志から生じる法を「根源的契約」(ein ursprünglicher Kontrakt)と呼び、これを「公法の正当性の試金石」としている。

一人ひとりすべての立法者に対して、彼が法を制定するにあたって、その法が国民全体の一つになった意志に基づいて生じえたかのような仕方での制定するよう義務づけること、そして、市民であろうとするかぎりでの一人ひとりすべての市民を、あたかも彼がこのような意志に同意したかのごとくにみなすこと、このことは単なる理性の理念である。とはいえ、この理念は疑う余地のない(実践的な)リアリティをもっている。というのも、それはあらゆる公法の正当性の試金石なのだから (TP 297)。

立法の段階において立法者は、根源的契約の理念に従って、一部の者にのみ重い負担を課す法を制定することはできない。そうした法は、すべての人を等しく拘束するべきであ

Mark Timmons (ed.), Oxford University Press, p.151)。

² そのためカントは権利主体であることを放棄する契約(奴隷契約)を法的に禁止している(RL 330)。

るという「法的平等」の原理³に反するだけでなく、すべての人から同意をえることができないという点で、「法的自由」の原理にも反するからである（ZeF 350）。したがって、すべての市民を等しく拘束する一般法のみが正当な法である。カントは、不当な法を説明するために不平等な負担を課す徴税の例を挙げている。たとえば、特定の地主にのみ徴税が課され、その他の者には徴税を免除する法が制定された場合、この法は「不平等な負担配分」（ungleiche Austeilung der Lasten）を課しているという理由で不当な法であるということになる（TP 298）。

しかし問題は、法によってすべての人を「等しく拘束する」とことと、すべての人に「等しい負担を課す」とことが必ずしも一致しない点にある。上記の徴税の例は、法が一部の者にのみ適用されることによって「不平等な負担配分」が課されている事例である。この場合、法の不当性は明らかである。これとは異なり、すべての人に等しく法が適用されるにもかかわらず、実際に課される負担が不平等に配分されるという事態は十分に考えられる。こうした場合においては、法がすべての人を拘束しているという点で一般法の様相を呈していながらも、実質的には特定の人びとにのみ負担を課しているという点で、直ちにその法を正当であるということとはできない。

第二章第三節で論じたように、「他者の助けを自分は必要としないし、自分も他者を助けるつもりはない」という格率にもとづいて財の再分配を一切認めない政策をとることは、すべての人に等しく適用されるという点では一般法の要件を充たしてはいる。けれども、そうした法は、すでに生命の必要を充足している者に対しては何らの負担を課することがない一方、生命の必要を充たすことができない者に対しては実質上過大な負担を課することになる⁴。法が等しく適用されるということから、法によって課される負担が平等に分配されるという事態は必ずしも帰結しない。したがってすべての人を「等しく拘束する」という法的平等の原理は、それがすべての人に適用されるという意味で理解されるならば、法が正当性を獲得するための一条件に過ぎないだけでなく、逆に「不平等な負担配分」を正当

³ 「国家における外的（法的）平等とは、人が他人を法的に拘束することができる場合、彼は同時に、自分も逆に同じ仕方で拘束されるという法則の下におかれる、といった国家市民相互の関係である」（ZeF 350, 強調原文）。

⁴ もちろんこのことは、国家によるあらゆる不作為が不正であるということの意味するわけではないが、国家が国民の生命の必要を満たすために財の再分配を行わなければならないことはカント自身認めている。この点に関しては本章第五節を参照。

化することにもなりかねない。

そうだとすれば、カントは等しく拘束を課す法を正当であると述べているが、これはあくまで形式的な正当性の判定基準にすぎない。つまり、等しく拘束を課す法がそのまま正当であるわけではない⁵。法の正当性は、選挙によって選ばれた立法者が一般的な妥当性を有する法を制定するという形式によってのみ確保されるわけではないからである。制定された法が正当であるか否かは、市民ひとりひとりの判断に委ねられており、これは不可譲の権利として保障されている。

一人ひとりすべての人間は、断じて喪失することのない自分の権利をもっている。その権利は、たとえ本人が望んだとしてもけっして放棄することができないのであり、またその権利について判断を下す権限はその人自身にある。……国家市民には、元首が思いのままにおこなうことがらのうち公共体に対する不正であると思われるものについて自分の考えを公表する権限が、当然のこととして、しかも元首自身からの恩恵として、与えられるのでなければならない（TP 304）。

「言論の自由」（*Freiheit der Feder*）は、法がみずからの権利を侵害していると当事者が判断した場合、その判断を公開し、是正を求めることができる権利である。ここでカントが想定しているのは、立法の段階においてその法がすべてのひとに適用されるという意味での一般性を具えているがゆえに正当化されたとしても、その帰結が権利の侵害を招くことがありうるという事態である。つまり、法によってすべての人を「等しく拘束する」とこと、すべての人に「等しい負担を課す」とことが一致しないという事態である。

法が施行された結果としてある権利が侵害された場合、その是正を求めるためには、その法が不当であり改善や撤廃が必要であるという判断を公開する必要がある。それが権利としての言論の自由である。したがって言論の自由は、諸権利のなかの一つの権利であるというよりも、諸権利のための権利であるといえる。カントにおいては市民の諸権利を保障するために司法制度が立法者を制御するという発想はみられないが、この役割を担って

⁵ 法の正当性の判定基準を市民による現実の同意の有無ではなく、立法者の思考実験によって検証可能な同意可能性の有無に求める解釈もあるが、この解釈においてはカントがなぜ言論の自由を重視したのかが説明できないように思われる。

いるのが言論の自由なのである⁶。こうした意味で、「言論の自由は、人民の権利の唯一の守護神である」(TP 304)。

『理論と実践』のなかでカントは、法の施行によって生じる権利侵害に対してのみ言論の自由の行使を認め、立法過程に民意を反映させる際の言論の自由の役割についてはほとんど語っていない。この点に関してペーター・ニーセンは、言論の自由をめぐるカントの議論には、立法段階において法に正当性を付与する「社会契約論的あるいは主権論的な論拠」(Das vertags- oder souveränitätstheoretische Argument)と、法の適用によって生じる権利侵害の訴えにみられる「学習理論的あるいは合理性論的な論拠」(Das lern- oder rationalitätstheoretische Argument)という二つの側面がみられると指摘している⁷。前者が法の制定過程において行使される言論の自由であるのに対して、後者は法の権利侵害を発見し、法を改善するために行使される言論の自由である。この区別にしたがえば、言論の自由を「権利の唯一の守護神」と規定する『理論と実践』における議論は、言論の自由の「学習理論」的な側面に当たる。これに対して、第二章で論じた『啓蒙とは何か』における「理性の公共的使用」は、「社会契約論」的な側面に当たるといえるだろう⁸。

このように言論の自由の役割が二つに区分されている理由は、カントが法の正当性を二段階に分けて理解しているためであると考えることができる。すなわち、立法過程において法は、すべての人に等しく適用される一般性の要件を充たすことが求められる。さらに、法の施行において求められているのは、法によって課される負担の平等な配分である。前者における法の一般性という要件にかんしては、これを充たすことができるか否かは立法者の思考実験によって検証可能であるとする記述もみられるが⁹、第二章で論じたように、

⁶ Ingeborg Maus (1994) *Zur Aufklärung der Demokratietheorie: rechts- und demokratietheoretische Überlegung im Anschluss an Kant*, Suhrkamp, S.301. [浜田義文・牧野英二監訳 (1999)『啓蒙の民主制理論——カントとのつながりで』法政大学出版局、265 頁]。

⁷ Peter Niesen, *Kants Theorie der Redefreiheit*, S.153.

⁸ カントはこの区別を明示していないが、『啓蒙とは何か』のなかの次の一文に示唆されている。「……しかし、宗教上の啓蒙を促進する国家元首の思惟様式はさらに進み、臣民が立法に関してでもさえ自分自身の理性を公共的に使用し、よりすぐれた法の起草上の考えを世界に向けて公に提示するのを許したとしても、しかもさらにこれが既存の法を率直に批判していても、そこには何ら危険はないと認識するのである」(Aufkl 41)。

⁹ 「……その法律がさらに法の原理とも一致しているかどうかを立法者が自問して判定する場合には、立法者がまちがいを犯すことはありえない。それというのも、この場合には、立法者は根源的契約の理念を絶対にまちがいのない尺度として、しかもアプリオリにもっているからである」(TP 299)。

「理性の公共的使用」と「公開性」が規範的に要求しているのは、理由を提示することによってみずからの格率を正当化することである。第一段階における法の正当性の必要条件は、立法行為の理由についての公開要求と、それに対する立法者による応答が成立していることにある。

さらに、法が正当性を獲得するためには、法によって課される負担が平等に配分されなくてはならない。法の適用がどのような負担配分をもたらすことになるかは、法の適用を受ける人びとの経験的な境遇に一定程度依存する。そのため、法の制定時に見通すことができない不平等な負担配分が生じる可能性がある。カントは、こうした事態が生じる理由を国家元首の「考えちがい」(Irrtum)や「無知」(Unkunde)に帰している。法の施行によって権利侵害が生じた場合、「元首は不正をなすことがありえないという想定に従うならば、その不正が生じたのは、最高権力が制定した法の帰結のどこかについて考えちがいがあったか無知であったかのためとしか考えられない」(TP 304)。カントが言論の自由を権利の守護神として規定する『理論と実践』においては、言論の自由の役割は、法の適用後に生じる権利侵害の局面に限定されているのである。

もちろん、立法の前であるか後（法の施行）であるかという違いは相対的なものに過ぎない。次節で論じるように、特定の法の正当性をめぐる議論のなかで提示された理由が蓄積され範例として機能することも考えられるからである。言論の自由を長期的な意見の交換と流通としてみれば、権利侵害を根拠とする法への批判が、別の法の制定過程において立法者によって考慮されることも考えられるからである。

第三節 言論の自由

言論の自由はあくまで判断や意見を公開する権利であり、当事者が不当であると判断した法に対する不服従を正当化するわけではない。カントの議論においては、市民がある法を不当であると判断しても、それを根拠にして法に服従しないという行為は禁じられている。カントはこのような言論の自由に関するみずからの立場をホッブズと対比して説明している。カントによれば、ホッブズの理論においては国家元首が市民に対して「不正」をなすことはありえない (TP 303) ¹⁰。そのため、法の正当性をめぐって市民が判断を公開す

¹⁰ Thomas Hobbes (1642=1998) *On the Citizen*, Richard Tuck and Michael Silverthorne (eds.), Cambridge University Press, p.97. 〔本田裕志訳 (2008)『市民論』京都大学学術出版会、166

る権利も存在しない。

この命題は、不正という語を、それをなした者に対する強制権を被害者に認めるような侵害という意味で用いるのなら、まったく正しいといえるだろうが、しかしまあ、一般的にいうならば、おそろしい命題である（TP 304）。

ホッブズが「不正」という語をある特定の意味で用いているならば、カントはこの命題に同意する。すなわちも 不正という語が、不正を被った者が不正をなした者に対して侵害の補償を強制的に要求する権利を有するということを含んでいるならば、カントはホッブズとともにそのような権利は存在せず、したがってそうした意味での「不正」を国家元首は市民に対して行うことがありえないと考える。もし、その意味での「不正」を国家元首が市民に対して行うことがありうるとすれば、市民はその侵害の補償を国家元首に対して強制的に求めることができるということになるからである。

しかしホッブズは、不正を被った者が不正をなした者に対して補償を求める強制権をもたないという主張から、市民が制定された法を不正と判断しその判断を公開する権利をもたないとする帰結を引き出しているが、カントによればこれは誤りである。ホッブズの議論においては、市民による法の正当性についての判断を権利として認めてしまえば、その判断に基づく行為もまた認められると理解されているため、秩序を維持するためには、法の正当性についての判断そのものを市民に許容してはならないという結論が引き出されているのである¹¹。

これに対してカントは、法の正当性についての判断を公開する権利と、法に服従する義務とを切り離した。そうすることによって、法への服従の義務を遵守しながらも、市民が法の正当性をめぐって議論することが可能になったのである。けれども、どれほど言論の自由が許されているとしても、法への不服従が禁じられているならば両者の論理はさほど異ならないのではないだろうか。言論の自由にいかなる強制権も伴わない理由が、市民の判断に強制権が伴えば無秩序を招来するという点にあるとすれば、カントとホッブズの議論にそれほど違いはないように思える。

頁]。

¹¹ Peter Niesen, *Kants Theorie der Redefreiheit*, S.140.

カントがホッブズと異なるといえるためには、言論の自由に法的効力が伴わない理由が、無秩序の招来ではなく別の点に求めなければならないのではないだろうか。では、なぜカントは、法の正当性をめぐる判断にはいかなる権力も伴うべきではないと主張したのだろうか。こうした問いは従来、カントによる抵抗権否認論の問題として扱われてきた。カントは、統治者に対する市民の抵抗権を否定する根拠を何点か挙げているが、その一つに統治者に対する抵抗が無法状態を招く点があるのは確かである（TP 301）。この理由からすれば、言論の自由に権力が伴うべきではないのは、言論の自由を無害化するためであるということになる。しかしながら本節で主張したいのは、言論の自由にいかなる法的効力も伴わないことに、無法状態を招来するのとは異なる理由があるということである。すなわち、言論の自由に権力が伴うべきではないのは、言論の自由を無害化するためであるよりも言論の自由を確保するためである。

カントは、市民の抵抗権を否認する根拠のひとつとして、抵抗権が認められれば立法権が複数存在し、それらが互いに対立するという「自己矛盾」に陥る点を挙げている（RL 320）。つまり、「最高の立法がそれ自体のうちに、最高でないという規定を含むこと」（RL 320）になるという。カントの規定にしたがえば、「立法権は人民の統合された意志（*vereinigten Willen des Volkes*）にのみ帰属する」（RL 313）のであり、「人民の統合された意志」が成立する場合は、選挙によって選ばれた立法者からなる立法府である。もし立法権が広く市民に認められれば、最上位の決定機関という機能そのものが立法府から失われることになる。立法者は市民すべてを拘束することになる法を制定しなければならないために、根源的契約の理念という「試金石」の制約のもとにある。もし市民の判断にこれと同様の権限が与えられれば、その個人の判断もまた他者を拘束しうる正当かつ最終的な決定であるということになる。つまり判断の妥当性を規定する最終審級が個人内部の判断形成において存在することになる。

しかし、第二章で論じたように、市民のこうした判断は公開性のもとでその正しさが問われなければならない。市民各人の判断が最終的な判断であり、それゆえ法的効力を有するとすれば、公開性による判断の正当性の吟味という構想が否定されることになる。すなわち、個人の判断は、「全公衆」に対する問いかけを経由して立法府に対する異議申し立てとしての機能を果たすことが求められているにもかかわらず、抵抗権という概念によって

想定されているのは、公開性のもとでの意見の表明と異議に対する応答を経ないまま、それにもかかわらず個々人の判断がそのまま法的効力を有するという事態なのである。

カントは、立法者が法的拘束力を有する判断を下すことと、市民による自由な意見の表明を厳密に区別していた。両者を切り離すべきなのは、それぞれが果たす機能が異なるからである。立法者は市民すべてを拘束する決定を下さなければならない。そのため延々と議論を続けることはできず決定を下さなければならないという圧力のもとにあるのに対して、言論の自由においてはこうした権限とそれに伴う決定への圧力から免れているからこそ既存の法を自由に批判することができる¹²。そうだとすれば、みずからの判断を自由に公開し、異議に対して応答するという「理性の公共的な使用」は、法的効力が伴わない長期的な意見の交換と流通を基盤にしてこそ可能となる。公共圏での意見表明に決定権限が伴えば、国家による制約を免れた議論が難しくなるはずである¹³。

したがって、カントが言論の自由に法的効力を認めなかったのは、言論の自由を無害化するためであるよりも、決定の権限を与えないことによって言論の自由を確保するためであったといえる。カントは、『永遠平和のために』のなかで、哲学者が国王になるべきではない理由として、「権力の所有は、理性の自由な判断（*freie Urteil der Vernunft*）を必ずそこなうことになる」（ZeF 369）と述べている。これが意味しているのは、権力の所有が、理性に対して自己利益を優先させることへの誘引を与えると同時に、権力行使に伴う制約が自由な意見の表明に過度な負担をもたらす萎縮させる効果をもちうることを指摘していると解釈することができる¹⁴。つまり権力の所有は、判断形成における「理性」と「自由」という二つの要素を「そこなう」のである。

第四節 政治的自律

¹² 『諸学部之争い』においては、この役割は「哲学部」に帰せられている。「学者公共体のためには、大学にどうしてももう一つ学部がなければならない。それは、みずからの教説に関して政府の命令から独立であり、命令を出す自由はもたないが、すべての命令を判定する自由をもつような学部である。この自由は学問上の利害関心にかかわるものであって、その場合には理性が公共的に語る権限をもっていなければならない」（SF 19-20）。

¹³ Howard Williams (1983) *Kant's Political Philosophy*, Blackwell, p.154; Volker Gerhardt (2009) "Refusing Sovereign Power: The Relation between Philosophy and Politics in the Modern Age," in *Kant's Moral and Legal Philosophy*, Karl Ameriks and Otfried Höffe (eds.), Cambridge University Press, p.290.

¹⁴ 毛利透（2008）『表現の自由』岩波書店、13, 48 頁。

前章で論じたように、カント倫理学において自律とは普遍的に妥当する法則にしたがって行為しうることであり、法則にしたがう根拠はただそれが義務だからである。したがって、行為の結果を目的とする行為は、傾向性にしたがった他律的な行為となる。行為が自律的であるか他律的であるかを分けるのは、行為を動機付けるのが道徳法則であるのか傾向性であるのかによる。そうだとすれば、幸福を目的とする行為はすべて自動的に他律的な行為となるはずである。ところがカントは、幸福の追求を自由の原理と呼び、以下のように論じている。

人間としての自由の原理。公共体を創設するためのこの原理を、私は以下のような定式で表現する。いかなる人といえども、私に対して強制的に（その人が他の人の幸福をどのようなものかと考えるかという）その人のやり方で幸福にすることなどできない。各人は、自分がよいと思うやり方で幸福を追求してよい。ただ、自分と同じような目的を追求する他の人の自由が可能的な普遍的法則に従ってすべての人の自由と両立しうるときには、そうした他人の自由（目的を追求する権利）を侵害しさえしなければよいのである（TP 290）。

ここでカントは幸福の追求を「自由」と呼んでいるが、これは普遍的法則に従うという意味での道徳的行為としての自由とはまったく異なる。自分自身が描いた幸福の構想に従うとしても、それは依然傾向性に従うことにほかならず、それゆえ道徳的な観点からすれば他律的な行為である。

しかしながらカントは、国家によって幸福の構想を強制されることを「パターナリスティックな支配」と呼び、そうした支配のもとでは「臣民は、何が自分にとって本当に有益であり何が本当に有害であるかを見きわめられない未熟な子供のように、ただ受動的な態度をとるように強いられる」と述べている（TP 290-291）。幸福の追求において「未熟」であるか否かを決めるのは、道徳法則に従うか否かではなく、幸福についての構想を自分自身が決定するか否かにある。

現代の政治理論や法哲学においては、こうした自己決定の構想を「道徳的自律」（moral autonomy）から区別して「人格的自律」（personal autonomy）と呼び、これを自分自身が価

値あると認める幸福の構想（あるいは「善の構想」）を追求することであると説明してきた¹⁵。一般的にリベリズムが前提とする市民の自律はまさにこの人格的自律である。リベリズムにおいて主張される国家権力の抑制は、市民各人の幸福追求の自由を保障することを目的とし、その自由が行使される私的領域に国家権力が介入することを禁じてきた。人格的自律は、自分自身の生をほかならぬ自分自身によって決めるという積極的意味においても、また国家権力によって幸福の構想を強制してはならないという消極的意味においても、私的自律に分類される。カントにおいてこの自律は、「他者の強制的な選択意思からの独立」としての生得的な権利によって保障されていると考えることができる。

道徳的行為に関する自律と幸福の構想に関する自己決定としての自律がともに私的自律に分類されるとすれば、カント哲学に見出される第三の自律が政治的自律である。この自律は、(実定)法の支配に服する市民が同時に法の起草者でもあるという原理を指している。「立法権は人民の統合された意志にのみ属する」(RL 313)のであるから、法の正統性を支えるのは、市民の自己立法（共同立法）という原理である。法が正統性を持ちうるためには、市民の立法への関与が権利として承認されていなければならない、そうした権利が承認されているかぎりでは市民は政治的に自律しているといえる。

政治的自律の特徴は、自分自身だけでなく他者をも拘束する法を制定しなければならないという点にある。それゆえ第二章で論じたように政治的自律は、自分自身の政治的な意志を他者に対して正当化するという責任の観念を含んでいる。少なくとも選挙によって選ばれた立法者に対しては、その決定が他者を拘束する以上、立法の正当性を問うことができるし、その問いに対しては他者が受容しうる理由を提示できなければならない。

立法者が理由を提示し異議に対して応答する義務を負っているのに対して、立法権を有することのない市民に対してこうした義務は課されない。とはいえこれは、これらの市民が法の正当化実践から排除されているということを意味するわけではない。前節でみたように、市民には法の正当性についての判断を公開する権利と投票権が認められているからである。投票権が国家権力を構成する権利であるのに対して、言論の自由が国家権力によ

¹⁵ これは広義の人格的自律であり、論者によって人格的自律の意味は相当異なる。この点に関しては以下の文献が参考になる。Jeremy Waldron (2005) "Moral Autonomy and Personal Autonomy," in *Autonomy and the Challenges to Liberalism*, John Christman and Joel Anderson (eds.), Cambridge University Press.

る制約を排除する自由権であるという違いはあるものの¹⁶、いずれも、法に自己立法（共同立法）の所産であるという性格を付与するための条件をなしている。

したがって、共同立法者としての権利を保障されていることが市民の政治的自律をなしている。前章で論じた道徳的自律との相違は明らかである。道徳的自律は、感性的な存在者である人間が、同時に、理性的な意志決定を行いそれに従うことによって成立する。たとえみずからが定立する規範から逸脱することがあるとしても、少なくともあらゆる人間がそうした能力を備えており、それゆえ尊厳を有している。道徳的自律を構成しているのは、理性的な自己と感性的な自己の二元性とその関係である。

これに対して、政治的自律にとって重要なのは個人と国家の関係である。たしかに政治的自律が自律と呼ばれうるのは、道徳的自律と同様それが自己立法を表しているからである。しかしながら、政治的自律における自己立法は、各人の個別的な意志がそのまま法的な拘束力を有することによってではなく、立法過程において「統合された意志」へと転換することによって成立する。統合された意志を産出するためには、自由な意見の表明と投票による個別的な意志の表示が行われ、さらに立法府における決定の手続きを経なければならない。こうした過程を経た決定のみが、手続きの正統性を有するのみならずその内容が正当であるという推定をも可能にする。そのため政治的自律は、立法府や行政府といった国家機関を媒介とする自己立法である¹⁷。道徳的自律と人格的自律が自己の自己に対する関係によって構成される自律（自己立法）であるとすれば¹⁸、政治的自律は国家権力を媒介として成立する自律（自己立法）である。そのため、市民がみずからの意思を表明する権利を国家が承認することが政治的自律の条件である。

ただしカントは、言論の自由や投票権といった権利を国家が承認するだけでは、政治的自律の保障にとって不十分であると考えていた。次節で論じるように、カントにとって政治的自律とは、権利の承認にとどまらずその権利を行使するための機会の保障を含む。しかしながらカントは、他者の意志に従属した地位にある「受動市民」とはまさにこうした

¹⁶ 言論の自由が生得的な権利である点については第二章第五節を参照。

¹⁷ カントは、道徳的自律において意志決定を下す理性的自己が尊厳を有するのと同様に、市民の統合された意志にもとづいて意志決定を下す国家権力もまた「国家の尊厳」(Staatswürden) (RL 315) を有すると述べている。

¹⁸ ただし道徳的自律の観点からみれば、人格的自律は国家によって幸福の構想を強要されていないという消極的な意味でのみ自律的であり、理性的自己による立法を意味しているわけではない。

機会が剥奪された存在であるがゆえに、政治的な権利を付与するべきではないと主張している。次節では、カントの政治理論における社会政策の役割を再検討することによって、権利を行使する機会が剥奪されていることは権利を付与しない理由とはならず、むしろ権利を実効的に行使するための政策が要請されるという主張をカントが展開する論理から導き出したい。

第五節 社会保障

カントにおける政治的自律は国家による権利の承認を必要とする。さらにカントが挙げる政治的自律のもう一つの特徴は、政治的自律に経済的な条件が課されている点である。カントは、投票権が付与される条件に生計を立てるための財産があることを挙げ、この条件を欠くものは「受動市民」(passiver Staatsbürger)として法を制定する権利をもつことができないとしている。そのため実際には、公共体の構成員には投票権を有する市民と投票権をもたない「庇護の享受者」が存在する (TP 294)。

『法論』においてカントは、市民 (Staatsbürger) の属性として「自由」と「平等」、そして「自立」(Selbstständigkeit) を挙げているが、生計をたてるための財産をもたないものは三つ目の自立という属性を欠くとしている。他方でカントは、『法論』の序論においては、自由・平等・自立を「生得的権利」(Das angeborene Recht) として「唯一の、根源的な、だれにでも人間であるがゆえに帰属する権利である」と述べている (RL 237)。後者の「自立」が、すべての人が有する生得的権利であるのに対して、投票権の条件とされる前者の「自立」においては、財産の所有という経験的な要素が基準とされ、規範的な要素と経験的な要素が混同されている¹⁹。

カントは、投票権が付与される条件としての自立を、市民が「自分自身の支配者」(TP 295) であることとしている。これによってカントが意味しているのは、「自分が生きるために他の人から何かを入手するのではなく、自分の所有物を譲渡することをとおしてのみそれ入手するということ」(TP 295) である。この基準にしたがえば、みずからの身体を労働力として用いる以外に生計をたてる手段のない者は「自分自身の支配者」ではなく、したがって投票権が与えられないことになる。カントがこのような基準を設けた理由は明快であ

¹⁹ Wolfgang Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit*, S.299. [邦訳、292 頁]。

る。それは、受動市民が「他の人の命令や保護を受けざるをえない」(RL 315) からである。そうした状態にある者は、政治的意志の表明に際して他者の意志に従属することを避けるのが難しい立場にある。そのためカントは、受動市民とされる者の意志を彼自身の意志とみなすことは、受動市民に命令を与える者に対して複数の投票権を与えることに等しく、したがって不当であると考えたのだと解釈できる。

投票権が付与される条件として他者の意志に従属しない立場にあることが挙げられている理由は理解できるものの、なぜ他者の意志に従属しない「自分自身の支配者」である基準が、労働力としての身体以上の財をもつことにあるのかは明らかではない。実際カントは、「ただし、自分自身の支配者としての人間の身分を主張できるために何が必要であるのかを明確に定めることは、正直に言って少々難しい」(TP 295) と述べており、労働力以上の財の所有という基準の根拠を曖昧にしている。

ただ、どのような基準を採用するにせよ、カントが受動市民という類型を導入した背景には、政治的自律を実効的に行使するためには経済的な条件が必要であるという洞察がある²⁰。カントは、受動市民という概念を導入することによって、道徳的自律の場合とは異なり、政治的自律の行使には一定の財を所有することが不可欠であることを承認しているのである。すなわち、共同立法者としての地位にあることと、経済的に他者の意志に従属することとは両立せず、前者を保障するためには後者の従属関係を解消する必要があるということである。ここでは、市民の自己決定の能力そのものが問われているのではなく、市民が自己決定の能力を行使しうる機会が保障されているかどうかの問題とされている。

カントは、受動市民に投票権を与えないことによって、より多くの財を所有する者が事実上複数の票をもつという不正を回避できると考えた。ここでカントが主張しているのは、受動市民に投票権を付与しないほうが、立法府に対してより公平に市民の意志の表出がなされるということではない。むしろ、ペーター・ニーセンが指摘するように、他者の意志に従属せざるをえないという経済的境遇を改善しないまま投票権を付与してしまえば、私的領域における支配-従属関係を政治的に再生産することになるが、これを阻止することが目的であったと考えることができる²¹。

そうだとすれば、受動市民に投票権を与えないことは、共同立法者としての地位をすべ

²⁰ Elisabeth Ellis (2005) *Kant's Politics*, Yale University Press, p.198.

²¹ Peter Niesen, *Kants Theorie der Redefreiheit*, S.198.

での市民に保障するための手段ではなく、あくまで私的領域における支配-従属関係を政治的領域に反映させないという目的を達成するための手段にすぎない。後者の目的を達成することによって前者の目的が達成されるわけではない²²。共同立法者としての地位をすべてのひとに保障するという目的を達成するためには、より積極的な手段が必要であることになる。それゆえ受動市民から選挙権を剥奪するという政策は、規範的な観点からのみではなく、すべての市民に共同立法者としての地位を保障するという目的を達成するためには不適切な手段である。

たしかにカントは受動市民という概念を提案することによって、財に関する一定の基準を満たさない市民に投票権を付与するべきではないという提案をしているようにみえる。この理解にしたがえば、他者の意志に従属しない地位にある市民のみが共同立法者としての資格を有するのであり、そうした地位につけるか否かは各個人の責任であるということになる。すでにみたように、カントは明確に前段の命題（他者の意志に従属しない地位にある市民が共同立法者としての資格を有する）を主張しているが、後段の命題（他者の意志に従属しない地位につけるか否かは各個人の責任である）を肯定しているわけではない。むしろカントは、経済的な不平等の責任を個人ではなく国家に帰すことによって後段の命題を否定している。

財産に依存して親切なことを行う能力は、様々な人びとの恩恵の結果であり、たいていの場合、豊かさの不平等をもたらす統治の不正義（*Ungerechtigkeit der Regierung*）によるのであり、その不平等のために他者からの親切が必要となるのである（TL 454）。

もし他者の意志に従属しない地位にある市民のみが共同立法者としての資格を有するべきであり、かつ、豊かさの不平等に対して国家が責任を負わないのであれば、国家が受動市民に投票権を付与しない政策は論理的に一貫しているかもしれない。しかしながら、豊かさの不平等が「統治の不正義」に起因するのであれば、そうした事態を国家が是正する義務を負う。したがって受動市民の存在は、国家が投票権を付与するか否かを審査する際に考慮すべきたんに偶然的な要素ではなく、そもそも国家による不正義の結果である。

²² もちろん、受動市民に投票権を与えないことが、そうした目的のための手段となりうるかは大いに議論の余地がある。

そのために国家は、困窮する市民の「必要最低限の自然的欲求」を満たす政策をとることが要請されるのである（RL 326）。

カントは、豊かさの不平等を是正する手段として国家による資産のある者に対する課税を挙げている。カントによれば、国家がそうした課税の権限を持つ根拠は、「彼ら〔資産のある者——引用者〕の生存もまた、公共体による保護と彼らの生活に必要な配慮とに服従するという作用である。これに服従するよう彼らは拘束されており、このことを国家は、その人のものを同じ国民の維持のために提供させる権利の根拠とする」（RL 326）。資産のある者もまたほかの国民と同様にその「生存」（Existenz）を国家に負っているがゆえに、みずからの所有する財に対して排他的な権利を主張することはできない。ここでカントは、財の再分配が国家権力の行使を伴うため、受動市民に対する社会政策を手段の観点からあらためて正当化しているといえるだろう。

以上のように、受動市民に対する社会政策は、すべての市民に共同立法者としての地位を保障するという目的の観点からも、また国民の生存が「公共体の保護と配慮」に依存することを根拠とする財の再分配という手段の観点からも正当化される。これまで述べてきたことからいえば、受動市民という概念は、投票権が付与されるべきではない市民を特定するための指標として提示されているというよりも、すべての市民に共同立法者としての地位を国家が保障しえているか否かという、現行の社会政策の妥当性にかんする問いを引き起こすことにその役割があると解釈できるのではないだろうか。カントが提示する根源的契約という観点から見た場合そのような解釈が可能である²³。

あらためてカントにおける社会政策の役割を整理すれば、受動市民に対する財の分配をはじめとする政策は、市民の幸福のためになされるのではなく、共同立法者の地位を市民に保障するためである。そして、カントが「市民的体制」（bürgerliche Verfassung）の基礎として挙げた根源的契約という理念に照らして、国家がそのような義務を負う。根源的契約

²³ 木村周一朗は、『法論』のなかに受動市民という概念が導入された背景として、カントが「「人格」の根拠を帰責能力ないし行為能力に求めたかぎりでは、行為能力から区別された権利能力の主体という意味での近代的・普遍的な法的人格の観念をまだ明示的に獲得していない不完全・不徹底なもの」であること、さらに本来は区別されるべき「経済社会における個人の独立性と、政治社会における行為能力者たる独立性すなわち政治的「自権者 sui iuris」性とを不可分のものにとらえるカントの基本認識」を指摘している（木村周一朗（2000）『ドイツ福祉国家思想史』未来社、175-176 頁）。この説明はきわめて正当な解釈であるが、本節では、政治的権利と所有の問題を不可分のものにとらえるカントの洞察に、前近代的であるどころかむしろ現代的な意義をあえて見出している。

は、どのような立法においても、市民一人ひとりの私的な意志を共通の公的な意志へと結びつける際の理念であるとされている。つまり法の正当性は、すべてのひとの意志が反映されていることによって獲得される。カントによれば、各人の私的な意志を公的な意志へと反映させることを国家が保障できなければ、それを市民的体制と呼ぶことはできない。国家が市民的体制であるために市民各人の意志を表明する立場が保障されていなければならないとすると、当然他者の意志に従属した地位を国家は許容することができないはずである。そのため、他者の意志に従属せざるをえない地位を生み出す富の不平等は「統治の不正義」を意味する。

カントが擁護したのは市民の自由を保証する純粋な法的体制であり、それを理由として社会政策に否定的であったと論じられることもあるが²⁴、それは社会政策が市民の幸福を増進することを目的としている場合である。前節で引用したパターナリズムについての文章のなかでカントが否定していたのは、国家が市民に対して「幸福の構想」を強要することであって、国家による財の再分配そのものではない²⁵。

他者の意志に従属しない立場を保障するための社会政策は、市民の幸福を増進するために行われるのではなく、政治的自律を保障するためのものであり、それゆえ市民的体制を維持することにその目的がおかれている。そうだとすれば、カントにとって受動市民を生み出さないための社会政策の正当化根拠は、貧民とされる人びとの生存権にあるのではなく、また慈善によるものでもなく²⁶、経済的な平等のためにあるわけでもない。市民的体制を維持するための市民各人の政治的自律の保障が社会政策を正当化する。

第六節 結語

政治理論において自律の概念は、正義の原理の導出過程において、あるいは政治権力の正当な行使の範囲をめぐる問題において重要な役割を果たしてきた。その際に、自律のひとつの構想を提示した哲学者としてしばしば言及されるのがカントである。カント哲学に

²⁴ たとえばハワード・ウィリアムズは、貧しい者に対する社会政策にはカントが拒絶しているはずのパターナリズムが「反映」されているのではないかという問いを提起している (Howard Williams, *Kant's Political Philosophy*, p.197)。

²⁵ Allen D. Rosen (1993) *Kant's Theory of Justice*, Cornell University Press, p.189.

²⁶ 貧困対策の手段として慈善に訴えることの問題点を論じるものとして、石田京子 (2008) 「カントの世界市民法について——生得的権利の保証の観点から」、三田哲学会編『哲学』第120集、87-88頁、Arthur Ripstein (2009) *Force and Freedom*, Harvard University Press, pp.274ff.

おける自律は、まずなによりも理性的な意志決定の能力を指しており、政治理論において言及されるカント的な自律の構想もそのように理解されることが多い。しかしながら本章においては、それとは異なる政治的自律の構想を提示した。

カントにおいて政治的自律は、投票権と言論の自由から構成される。第三章で論じた自分自身に対する義務としての道徳的自律とは異なり、政治的自律は、権利として承認されるべきものである。しかしカントは、政治的自律をたんにそうした権利が付与された状態として捉えずに、権利を行使しうる状態として理解した。受動市民とはそうした権利を行使する機会を剥奪された存在である。この概念は従来、カントの政治理論の前近代性を表すものとして理解されることが多かった。しかし本章では、権利を実効的に行使するための社会政策の必要性をカントが認識していたことを根拠に異なる解釈を提示した。受動市民という概念は、カントの政治理論のなかに政治的自律のための社会政策が存在していることをむしろ示している。こうした指摘は、カントが社会政策を否定していることを根拠にほとんどなされることがなかったが、カントが否定していたのは、君主が幸福の定義を独占的に規定したうえでの社会政策であって、社会政策そのものではない。

結 論

本稿では、公共性の二つの要素である判断力と公開性を中心にしてカントの政治理論を再構成することを試みた。ここまでの議論の流れを要約するとともに、論じることのできなかった論点に触れて本稿の結論としたい。

第一章では、カントの判断力論に公共性の契機を読み取ったアーレントのカント解釈を分析するとともに、両者の判断力論を比較した。まず、『純粹理性批判』で論じられている規定的判断力における構想力の機能を分析し、構想力には特殊なものを普遍的なものに包摂する役割が与えられていることを確認した。これに対してカントが『判断力批判』で展開する反省的判断力論においては、あらかじめ普遍が与えられておらず、判断者は特殊を包摂すべき普遍を探し求めなければならないとされている。こうした相違を確認したうえで、アーレントの解釈する判断力論をとりわけ「共通感覚」と「範例」という概念に注目して分析し、アーレントとカントそれぞれの判断力論の異同を明らかにするとともに、彼女の判断力論が規定的判断力と反省的判断力の区別を曖昧にしかねない議論であると指摘した。

カントとアーレントの判断力論にはいくつかの点で明確な相違があるものの、判断力の格率である「他のあらゆるひとの立場に立って考えること」に着目するアーレントの解釈にしたがうならば、普遍的妥当性を有する判断を下す際の障害となる「主観的な要素の捨象」は、仮想的な他者との立場交換を手段とするほかない。そのためカントが論じる判断形成の過程において、主観的制約を意識化させる他者との仮想的なコミュニケーションが前提とされていると指摘した。この章では、カントの『判断力批判』における反省的判断力論を分析対象として、判断が妥当性を得るための手段として（仮想的な）他者との判断の比較が求められていると主張した。

第二章では、判断形成においてはあくまで仮想的であった他者とのコミュニケーションが現実の他者とのコミュニケーションとどのような関係にあるのかを考察した。現実の他者とのコミュニケーションについてのカントの考察が展開されているのは、「理性の公共的使用」や「公開性」の構想においてである。まず「理性の公共的使用」を分析し、これが何らかの組織や機構が定める規則を前提とせずに理性を行使すること、さらに反論する他者に対して「みずから自身の人格」の名のもとに応答するという責任の観念を含んでいる

と指摘した。次に、こうした議論とカントの倫理学との関係を取りあげた。カントは、みずからの格率をあらゆる人間が採用しうるという格率の普遍化可能性に道德性の規準を求めた。ところが、普遍化テストはたんに論理的一貫性を要求するにすぎないため、さまざまな欠点をもつことがこれまで指摘されてきた。しかしながら、定言命法をただ論理的な水準でのみ適用する場合に生じるこうした欠点を補う議論もまた、カント倫理学のなかに見出すことができる。それが「人間性」についての議論であり、これにしたがえば、定言命法においては論理的首尾一貫性のみが求められているのではなく、目的を設定する能力の相互的な尊重が求められていると指摘した。

定言命法にみられるこれら二つの要素は、公開性の原理にも見出すことができる。カントは、立法理由の非公開はそうした法が不正であると推定するだけの根拠を与えると述べている。しかしながら、非公開であることが不正と推定するための根拠になるとしても、公開されることが法に正当性を与えるわけではない。本章では公開することそのものが有する規範的效果を分析し、公開性は他者に受容可能な理由を要求するという解釈を提示した。

これらの分析を踏まえて第二章の最後の節では、現実のコミュニケーションと判断形成過程あるいは思考過程における仮想的な他者とのコミュニケーションとの関連を分析した。その結果として明らかになるのは、みずからの意見を他者に対して正当化するためには、それに先立って判断形成過程あるいは思考過程における仮想的なコミュニケーションによって正当化可能性を確保しなければならないということ、逆に、現実の他者との意見交換は、仮想的なコミュニケーションの条件をなしているということである。それゆえ他者とのコミュニケーションは、人格内と人格間の二つの次元において存在し、両者は互いに一方が他方を前提とする相補的な関係を有していると主張した。

第三章では、カントによる道德的自律の構想を自己尊重という概念に焦点を当てて明らかにした。この章で道德的自律を論じた目的は、第四章で論じる政治的自律との比較を行うためである。自己尊重を明らかにするために、これと類似した概念ではあるもののカントにおいて決定的に異なる価値をもつ自己評価との比較検討を行った。自己尊重が、みずからが道德的に行為する可能性を有することに対する尊重であるのに対して、自己評価の対象はある特定の社会や文化における価値基準によって評価されるみずからの過去の行為

や業績である。

この暫定的な定義から出発して、カントが挙げる卑屈や高慢といった態度や感情を分析することによって、より詳細に自己尊重と自己評価を分析した。それを踏まえて、自己尊重はあくまで自分自身を拘束する義務であり、たとえ道徳的に行為することができなかつたとしても、みずからが潜在的に有する道徳的行為の可能性を尊重するよう課す義務であると論じた。こうした義務に対する自覚、すなわち義務意識をカントは人間性の権利とも呼ぶ。これはみずからを目的それ自体として、傾向性や欲望、あるいは他者の目的の手段としてのみ用いてはならないという義務である。第四章で扱う政治的自律と道徳的自律の共通性はこの人間性の権利にある。カントにおける政治的自律においても人間性は、権利主体としての地位を放棄してはならないという義務を各人に課す。それゆえ人間性は、権利を付与される主体によって構成される法秩序の基礎をなしていると主張した。

最後に、自己尊重に関してカントと異なる見解を提示するロールズの議論を検討し、ロールズにおいて自己尊重はみずからの努力や能力が他者から評価されることによって成立するとされているため、カントが定義する自己評価にあたる概念であると指摘した。

第四章では、政治的意志を表明する権利と機会が保障された状態を政治的自律と呼び、その具体的構想と権利を実効的に行使するために必要な社会政策について論じた。カントにおいて政治的自律は、道徳的自律と同様に自己立法を意味している。どのような人間も人間性のゆえに生得的な権利を保持し、これを放棄することはできない。このような政治的自律には、言論の自由を行使し、権利主張を行うことが含まれる。カントは、法の正当性を立法者の思考実験によって検証可能な市民の同意可能性によって判定しうると述べている箇所もあるが、本章では、法の正当性は市民の権利主張によって試されうると主張した。

カントによれば言論の自由は、法の正当性についての判断を公開する権利であり、たとえば法が不当であると判断したとしても、それによって法への服従義務がなくなるわけではない。この問題は従来、抵抗権否認論として論じられてきたが、本章ではこの問題を言論の自由の保障をめぐる問題として捉えなおした。言論の自由に法的効力が伴わないのは、秩序維持のために言論の自由を無害化するためではなく、むしろ権力と言論を切り離すことによって言論の自由を保障するためであると主張した。言論の自由と投票権からなる政

政治的自律は、道徳的自律と同様に自己立法を意味しているが、後者の場合、みずからが立法した法に自分自身が従うことによって成立するのに対して、前者の政治的自律は、各人の個別的な意志がそのまま各人の行為を拘束する法となるわけではない。政治的自律は、各人の個別的な意志が言論の自由によって他者の意志と比較吟味され、さらに立法府をはじめとする国家機関を媒介として統合された意志へと転換することによって成立する。これが道徳的自律と政治的自律の違いである。

政治的自律のさらなる特徴として挙げたのが、政治的自律を実効的なものとするための社会政策の必要性である。カントが国家権力によるパターンリズムを否定したことを根拠に社会政策に批判的であったと論じられることもあるが、本章では政治的自律を保障するための社会政策が擁護されていると主張した。その手がかりになるのが受動市民という概念である。この概念は、カントが投票権を付与する条件として一定の財の所有を課していると理解されてきた。しかし本章では、受動市民という概念は、経済的な他者への依存がみずからの政治的意志の表明を困難にするというカントの洞察にもとづいていると解釈した。この解釈にもとづいて、各人の意志の表明が法の正当性の条件となる市民的体制においては、政治的意志の表明を可能にするための社会政策を国家が行う義務があると結論づけた。

以上のように本稿では、他者とのコミュニケーションを人格内のコミュニケーションおよび人格間におけるコミュニケーションの二つに分けて分析し、カントの政治理論をこれら二つの次元にわたる他者とのコミュニケーションをつうじた正当化の探求という観点から再構成することを試みた。こうした観点からみた場合、言論の自由には数ある自由権の一つにはとどまらない重要性があることがわかる。ここでもう一度、言論の自由についてのカントの構想を人間性とのつながりを強調してまとめておきたい。本文でも繰り返し述べたように、カント哲学において自己立法としての自律は、道徳的自律と政治的自律というかたちをとる。いずれにおいても、みずからが従う規範を自分自身が定立することによって自律は成立する。したがって自律には、立法する自己とそれに従う自己が前提とされている。カントが人間性という語で呼ぶのは、立法する自己の能力である。

政治的自律においても事態は同様である。政治的自律が成立するのは、みずからを拘束する法を自分自身が制定することによってである。実定法の制定に関与しうる権利主体で

あることをカントは「人間性の権利」と呼ぶ。政治的自律においては人間性が立法に関与する権利主体としての地位というかたちで具体化されるのである。そのためカントが生得的であると呼ぶ権利は、すべての人間が人間性のゆえに所有する権利である。道徳的自律において人間性を放棄することが許されないのと同様に、権利主体としての地位を放棄することもまた禁じられている。

このような権利主体が有する権利のなかでも、実定法の制定に関与する権利が投票権と言論の自由である。どちらも立法に各人の政治的意志を反映させるために保障された権利である。投票権が国家権力を構成する政治的権利であることは明白であるのに対して、一般的に言論の自由は自由権として捉えられ、国家権力による干渉からの自由として理解されることが多い。しかしながらカントの理解にしたがえば、言論の自由はたんなる自由権の一つではない。本文で論じたように言論の自由は、「理性の公共的使用」にみられるような政治的意志の表明という側面と『理論と実践』で論じられているような権利侵害の訴えという二つの側面を有する政治的権利でもある。

カントの政治理論を他者とのコミュニケーションによる正当化の探求として再構成する本稿の目的に照らしてみるならば、言論の自由は投票権よりも政治的意志形成の方法としてふさわしいとすらいえる。投票権の行使による政治的意志の表明が選挙の際に所与の選好や意見を表出することであるとすれば、そうした選好や意見が妥当性を有する（自律的である）ことを保証するものは何もない。これに対してカントが構想する言論の自由は、他者との意見や判断の交換をつうじて妥当性を吟味することである。この交換のなかでは、どのような意見や判断も正当化を要求され反論にさらされる。こうした正当化の実践と異議に対する応答といった過程を経ることによって意見や判断の妥当性が試されることになる。そのため言論の自由においては、より説得力のある論拠を提示することへの動機づけがはたらくといえる。もちろんこのような妥当性を吟味する過程は、意見や判断の交換を行う当事者だけではなく、メディアをつうじてそれを享受する者の判断形成にも影響を与える。政治的自律を投票権の行使に還元することによって見えなくなるのは、意見や判断の妥当性を検討する過程が当事者のみならず観察者の政治的意志形成にもたらす影響である。

言論の自由は、個々人が自由権を行使することをつうじて政治的意志形成に寄与するた

め、投票権のように直接的に国家権力を構成する権利ではない。そのため個々の言論が立法にどのような影響を及ぼすのか、あるいはそもそも影響を及ぼしうるのかも不確かである。にもかかわらずカントは、言論の自由が何ら法的効力をもたないことを肯定している。第四章で論じたように、カントにとって言論の自由は立法者が法的な拘束力を有する判断を下すこととは異なる機能を担っており、決定権限が伴えばむしろ自由な意見表明が困難になる。カントの想定にしたがえば、言論の自由は法的効力をもたないにもかかわらず立法過程に影響を及ぼすのではなく、法的効力をもたないからこそ立法過程に影響を及ぼすことができる。言論の自由が法的効力をもたないことは意見の自由な提起や交換が可能となるための条件であり、それゆえ言論の自由は政治的権利としての性格をもちながらもあくまで自由権として位置づけられるべきなのである。

以上のように、人間性の権利から導かれる政治的自律は、各人の政治的意志が立法へと反映されることによって成立する。各人が政治的意志を表明することを可能にし、さらにこれを妥当性のある意志へと変容させる役割が言論の自由に求められているのである。したがって言論の自由は数ある自由権の一つであるだけでなく、そもそも政治的自律を保障するという意味で根源的な権利であるといえよう。

本稿はカントの政治理論を対象としているが、考察が不十分な点やそもそも扱うことのできなかつた論点も多い。言論の自由にかんしていえば、長期的な意見の交換としての言論の自由の構想は、個々人の思考様式に変化をもたらし、政治体制を漸次的に変革するという二つの意味で進歩をめぐるカントの思想と分ちがたく結びついているように思える。歴史哲学を中心に展開されたカントの進歩をめぐる思想を本稿では十分に扱うことができなかった。また、他者が受容可能な意見の交換をとおして政治的意志決定を正当化することを試みる現代の熟議デモクラシー論にとってカントにおける言論の自由の構想が有する意義を検討することも本稿ではなしえなかつたが重要な課題である。さらに、私的所有権や世界市民法などの論点はほとんど触れることができなかった。政治的自律の観点から私的所有権はどのように正当化されまた制約されるのかといった問題や、世界市民という地位に伴う政治的自律はどのような内容を有しているのかという問いをはじめとするカントのコスモポリタニズムについての問題が残されたままであるが、こうした論点は今後の課題としたい。

初 出

本稿の第一章、第二章、第三章はすでに発表した以下の論文をもとにしているが、いずれも大幅に加筆・修正を施している。

第一章 「カントとアーレントの判断力論における構想力の機能と限界」、『政治思想研究』政治思想学会編、第 8 号、風行社、2008 年、200-223 頁。

第二章 「カントにおける応答と公開性」、『公共性をめぐる政治思想』齋藤純一編、おうふう、2010 年、47-67 頁。

第三章 「みずからを尊重すること——カントとロールズにおける自己尊重と自己評価」、『思想』、第 1033 号、2010 年、76-93 頁。

文 献

- Allison, Henry E. (1990) *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge University Press.
- Ameriks, Karl and Höffe, Otfried (eds.) (2009) *Kant's Moral and Legal Philosophy*, Cambridge University Press.
- Arendt, Hannah (1958) *The Human Condition*, The University of Chicago Press. 志水速雄訳 (1994) 『人間の条件』ちくま学芸文庫。
- Arendt, Hannah (1968) *Between Past and Future*, Penguin Books. 引田隆也・齋藤純一訳 (1994) 『過去と未来の間』みすず書房。
- Arendt, Hannah (1978) *The Life of the Mind, Vol.1, Thinking*, Harcourt Brace Jovanovich. 佐藤和夫訳 (1994) 『精神の生活』上巻思考、岩波書店。
- Arendt, Hannah (1982) *Lectures on Kant's Political Philosophy*, The Chicago University Press. 浜田義文監訳 (1987) 『カント政治哲学の講義』法政大学出版社。
- Arendt, Hannah (1990) "Philosophy and Politics," *Social Research*, Vol.57, No.1. 千葉真訳 (1997) 「哲学と政治」、『現代思想』一九九七年七月号。
- Arendt, Hannah (2003) *Was ist Politik?*, Piper. 佐藤和夫訳 (2004) 『政治とは何か』岩波書店。
- Arendt, Hannah (2003) *Responsibility and Judgment*, Schocken Books. 中山元訳 (2007) 『責任と判断』筑摩書房。
- Arendt, Hannah (2003) *Denktagebuch: 1950 bis 1973*, hrsg. von Ludz, U. und Nordman, I., Piper. 青木隆嘉訳 (2006) 『思索日記 I・II』法政大学出版社。
- Axel, Brian Keith (2003) "Poverty of Imagination," *Anthropological Quarterly*, 76.1, pp.111-133.
- Beiner, Ronald (1982) "Interpretive Essay: Hannah Arendt on Judging," in *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Hannah Arendt, The Chicago University Press. 浜田義文監訳 (1987) 「解釈的試論」、『カント政治哲学の講義』法政大学出版社。
- Beiner, Ronald and Booth, James (eds.) (1993) *Kant and Political Philosophy: the Contemporary Legacy*, Yale University Press.
- Beiner, Ronald and Nedelsky, Jennifer (eds.) (2001) *Judgment, Imagination, and Politics*, Rowman & Littlefield.
- Byrd, B. Sharon and Hruschka, Joachim (2010) *Kant's Doctrine of Right: A Commentary*, Cambridge University Press.

- Christman, John and Anderson, Joel (2005) *Autonomy and the Challenges to Liberalism*, Cambridge University Press.
- Cohen, Ted and Guyer, Paul (eds.) (1982) *Essays in Kant's Aesthetics*, The University of Chicago Press.
- Darwall, Stephen L. (1977) "Two Kinds of Respect," *Ethics*, Vol.88, No.1, pp.36-49.
- Dean, Richard (2009) "The Formula of Humanity as an End in Itself," in *The Blackwell Guide to Kant's Ethics*, Thomas E. Hill, Jr. (ed.), Wiley-Blackwell.
- Deigh, John (1983) "Shame and Self-Esteem: A Critique," *Ethics*, Vol.93, No.2, pp.225-245.
- Deleuze, Gilles (1963) *La philosophie critique de Kant*, PUF. 中島盛夫訳 (1984) 『カントの批判哲学』 法政大学出版局。
- Denis, Lara (ed.) (2010) *Kant's Metaphysics of Morals: A Critical Guide*, Cambridge University Press.
- D'entreves, Maurizio Passerin (1994) *The Political Philosophy of Hannah Arendt*, Routledge.
- Dillon, Robin S. (1997) "Self-Respect: Moral, Emotional, Political," *Ethics*, Vol.107, No.2, pp.226-249.
- Dillon, Robin S. (2004) "Kant on Arrogance and Self-Respect," in *Setting the Moral Compass: Essays by Women Philosophers*, Cheshire Calhoun (ed.), Oxford University Press.
- Disch, Lisa (1994) *Hannah Arendt and the Limits of Philosophy*, Cornell University Press.
- Ellis, Elisabeth (2005) *Kant's Politics: Provisional Theory for an Uncertain World*, Yale University Press.
- Ferrara, Alessandro (1998) "Judgment, Identity and Authenticity: A Reconstruction of Hannah Arendt's Interpretation of Kant," *Philosophy and Social Criticism*, Vol.24, No.2/3, pp.113-136.
- Fleischacker, Samuel (2004) *A Short History of Distributive Justice*, Harvard University Press.
- Flikschuh, Katrin (2000) *Kant and Political Philosophy*, Cambridge University Press.
- Gerhardt, Volker (2009) "Refusing Sovereign Power: The Relation between Philosophy and Politics in the Modern Age," in *Kant's Moral and Legal Philosophy*, Karl Ameriks and Otfried Höffe (eds.), Cambridge University Press.
- Gibbons, Sarah L. (1994) *Kant's Theory of Imagination: Bridging Gaps in Judgement and Experience*, Oxford University Press.

- Ginsborg, Hannah (1997) "Lawfulness without a Law: Kant on the Free Play of Imagination and Understanding," *Philosophical Topics*, 25(1), pp.37-81.
- Guyer, Paul (1982) "Pleasure and Society in Kant's Theory of Taste," in *Essays in Kant's Aesthetics*, Ted Cohen and Paul Guyer (eds.), The University of Chicago Press.
- Guyer, Paul (1997) *Kant and the Claims of Taste, Second Edition*, Cambridge University Press.
- Guyer, Paul (ed.) (1998) *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals: Critical Essays*, Rowman and Littlefield.
- Habermas, Jürgen (1962) *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Hermann Luchterhand. 細谷貞雄・山田正行訳 (1994) 『公共性の構造転換——市民社会の一カテゴリーについての探求』第2版、未来社。
- Herman, Barbara (1993) *The Practice of Moral Judgment*, Harvard University Press.
- Hill, Thomas Jr. (2000) *Respect, Pluralism, and Justice: Kantian Perspectives*, Oxford University Press.
- Hill, Thomas Jr. (ed.) (2009) *The Blackwell Guide to Kant's Ethics*, Wiley-Blackwell.
- Hobbes, Thomas (1642=1998) *On the Citizen*, Richard Tuck and Michael Silverthorne (eds.), Cambridge University Press. 本田裕志訳 (2008) 『市民論』京都大学学術出版会。
- Höffe, Otfried (2006) *Kant's Cosmopolitan Theory of Law and Peace*, Cambridge University Press.
- Honneth, Axel (1992) *Kampf um Anerkennung*, Suhrkamp. 山本啓・直江清隆訳 (2003) 『承認をめぐる闘争——社会的コンフリクトの道徳的文法』法政大学出版局。
- Kateb, George (2001) "The Judgment of Arendt," in *Judgment, Imagination, and Politics*, Ronald Beiner and Jennifer Nedelsky (eds.), Rowman & Littlefield.
- Kaufman, Alexander (1999) *Welfare in the Kantian State*, Oxford University Press.
- Keienburg, Johannes (2011) *Immanuel Kant und die Öffentlichkeit der Vernunft*, De Gruyter.
- Kersting, Wolfgang (2007) *Wohlgeordnete Freiheit*, Mentis Verlag. 舟場保之・寺田俊郎監訳、御子柴善之・小野原雅夫・石田京子・桐原隆弘訳 (2013) 『自由の秩序——カントの法および国家の哲学』ミネルヴァ書房。
- Korsgaard, Christine M. (1996) *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge University Press.
- Korsgaard, Christine M. (1996) *The Sources of Normativity*, Cambridge University Press. 寺田俊郎・三谷尚澄・後藤正英・竹山重光訳 (2005) 『義務とアイデンティティの倫理学——

規範性の源泉』岩波書店。

Laursen, John Christian (1986) “The Subversive Kant: The Vocabulary of “Public” and “Publicity,”” *Political Theory*, Vol.14, No.4, pp.584-603.

Liesegang, Torsten (2004) *Öffentlichkeit und Öffentliche Meinung: Theorien von Kant bis Marx (1780-1850)*, Königshausen and Neumann.

Margalit, Avishai (1998) *The Decent Society*, Harvard University Press.

Massey, Stephen J. (1983) “Kant on Self-Respect,” *Journal of the History of Philosophy*, Vol.21, No.1, pp.57-73.

May, Larry and Kohn, Jerome (eds.) (1996) *Hannah Arendt: Twenty Years Later*, The MIT Press.

Maus, Ingeborg (1994) *Zur Aufklärung der Demokratietheorie: rechts- und demokratietheoretische Überlegung im Anschluss an Kant*, Suhrkamp. 浜田義文・牧野英二監訳 (1999) 『啓蒙の民主制理論——カントとのつながりで』法政大学出版局。

Metz, Wilhelm (1991) *Kategoriendeduktion und productive Einbildungskraft in der theoretischen Philosophie Kants und Fichtes*, Frommann-Holzboog.

Niesen, Peter (2008) *Kants Theorie der Redefreiheit*, Nomos.

O'Neill, Onora (1989) *Constructions of Reason: Explorations of Kant's Practical Philosophy*, Cambridge University Press.

Pogge, Thomas W. (1998) “The Categorical Imperative,” in *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals: Critical Essays*, Paul Guyer (ed.), Rowman and Littlefield.

Pogge, Thomas W. (2002) “Is Kant's *Rechtslehre* a ‘Comprehensive Liberalism’?” in *Kant's Metaphysics of Morals: Interpretive Essays*, Mark Timmons (ed.), Oxford University Press.

Rawls, John (1980=1999) “Kantian Constructivism in Moral Theory,” in *Collected Papers*, Samuel Freeman (ed.), Harvard University Press.

Rawls, John (1999) *A Theory of Justice: Revised Edition*, Harvard University Press. 川本隆史・福岡聡・神島裕子訳 (2010) 『正義論』紀伊國屋書店。

Rawls, John (2001) *Justice as Fairness: A Restatement*, Erin Kelly (ed.), Harvard University Press. 田中成明・亀本洋・平井亮輔訳 (2004) 『公正としての正義 再説』岩波書店。

Rawls, John (2005) *Political Liberalism: Expanded Edition*, Columbia University Press.

Reath, Andrews (2006) “Kant's Theory of Moral Sensibility: Respect for the Moral Law and the

- Influence of Inclinations,” in *Agency and Autonomy in Kant’s Moral Philosophy*, Oxford University Press.
- Reiss, Hans (1977) *Kants politisches Denken*, Peter Lang. 樽井正義訳 (1989) 『カントの政治思想』 芸立出版。
- Ripstein, Arthur (2009) *Force and Freedom*, Harvard University Press.
- Rosen, Allen D. (1993) *Kant’s Theory of Justice*, Cornell University Press.
- Sachs, David (1981) “How to Distinguish Self-Respect from Self-Esteem,” *Philosophy and Public Affairs*, Vol.10, No.4, pp.346-360.
- Timmons, Mark (ed.) (2002) *Kant’s Metaphysics of Morals: Interpretive Essays*, Oxford University Press.
- Van der Linden, Harry (1988) *Kantian Ethics and Socialism*, Hackett Publishing Company.
- Vatter, Miguel (2011) “The People Shall Be Judge: Reflective Judgment and Constituent Power in Kant’s Philosophy of Law,” *Political Theory*, Vol.39, No.6, pp.749-776.
- Waldron, Jeremy (2005) “Moral Autonomy and Personal Autonomy,” in *Autonomy and the Challenges to Liberalism*, John Christman and Joel Anderson (eds.), Cambridge University Press.
- Wellmer, Albrecht (1996) “Hannah Arendt on Judgment: The Unwritten Doctrine of Reason,” in *Hannah Arendt: Twenty Years Later*, Larry May and Jerome Kohn (eds.), The MIT Press.
- Willaschek, Marcus (2009) “Right and Coercion: Can Kant’s Conception of Right be Derived from his Moral Theory?” *International Journal of Philosophical Studies*, Vol.17(1), pp.49-70.
- Williams, Howard (1983) *Kant’s Political Philosophy*, Basil Blackwell.
- Williams, Howard (2003) *Kant’s Critique of Hobbes*, University of Wales Press.
- Wood, Allen (2009) “Duties to Oneself, Duties of Respect to Others,” in *The Blackwell Guide to Kant’s Ethics*, Thomas E. Hill, Jr. (ed.), Wiley-Blackwell.
- Young, J. Michael (1988) “Kant’s View of Imagination,” *Kant-Studien* 79, pp.140-164.
- Zaino, Jeanne S. (1998) “Self-Respect and Rawlsian Justice,” *The Journal of Politics*, Vol.60, No.3, pp.737-753.
- Zerilli, Linda M. (2005) “We feel our Freedom: Imagination and Judgment in the Thought of Hannah Arendt,” *Political Theory*, Vol.33, No.2, pp.158-188.

- 石田京子（2008）「カントの世界市民法について——生得的権利の保証の観点から」、三田哲学会編『哲学』、第120集、75-99頁。
- 岩崎武雄（1965）『カント「純粹理性批判」の研究』勁草書房。
- 小野紀明（1999）「カントの共同体論」、『美と政治——ロマン主義からポストモダニズムへ』岩波書店。
- 片木清（1980）『カントにおける倫理・法・国家の問題』法律文化社。
- 加藤泰史（1992）「「定言命法」・普遍化・他者」、カント研究会編『現代カント研究3 実践哲学とその射程』晃洋書房。
- 川崎修（1998）『アレント——公共性の復権』講談社。
- 川崎修（2010）『ハンナ・アレントの政治理論——アレント論集Ⅰ』岩波書店。
- 木原淳（2012）『境界と自由——カント理性法論における主権の成立と政治的なもの』成文堂。
- 木村周市朗（2000）『ドイツ福祉国家思想史』未来社。
- ギュンター、クラウス（2006）鈴木直訳「自由か、安全か——はざまに立つ世界市民」、『思想』、第984号、50-78頁。
- 小玉竜司（2007）「カントの尊敬概念について」、日本カント協会編『日本カント研究8 カントと心の哲学』理想社。
- 齋藤純一（2000）『公共性』岩波書店。
- 齋藤純一（2008）『政治と複数性——民主的な公共性にむけて』岩波書店。
- 酒井直樹（2002）「多民族国家における国民的主体の制作と少数者の統合」、小森陽一ほか編『岩波講座近代日本の文化史7 総力戦下の知と制度 1935—1955年』岩波書店。
- 酒井直樹（2006）「西洋と比較——西洋／非西洋という文明的差異の産出」、磯前順一ほか編『宗教を語りなおす——近代のカテゴリーの再考』みすず書房。
- 瀧川裕英（2003）『責任の意味と制度——負担から応答へ』勁草書房。
- 田中朋弘（2000）「道徳の手続き的形式性とコミュニケーション」、入江幸男・霜田求編『コミュニケーション理論の射程』ナカニシヤ出版。
- 円谷裕二（1985）「カントにおける法と道徳」、『文化』駒沢大学文学部紀要、第9号、31-52頁。

- 田谷裕二（2002）「共通感覚と超越論的哲学」、『経験と存在』東京大学出版会。
- 中島義道（2005）『悪について』岩波書店。
- 長野順子（1993）「カントにおける美的判断と多元主義——「中立の観察者」との関係から」、美学会編『美学』、第44巻、1-12頁。
- 中村博雄（2000）『カント政治哲学序説』成文堂。
- 新田孝彦（2000）『入門講義 倫理学の視座』世界思想社。
- 舟場保之（2007）「カントにコミュニケーション的合理性を読み込む可能性について」、カント研究会編『現代カント研究 10 理性への問い』晃洋書房。
- 保呂篤彦（2003）「人間の尊厳をめぐって——バイオエシックスとカント」、『岐阜聖徳学園大学紀要〈教育学部編〉』、第42集、1-15頁。
- 牧野英二（1996）『遠近法主義の哲学』弘文堂。
- 御子柴善之（2009）「人権と人間愛」、日本カント協会編『日本カント研究 10 カントと人権の問題』理想社。
- 三島淑臣（1998）『理性法思想の成立——カント法哲学とその周辺』成文堂。
- 宮崎裕助（2009）『判断と崇高——カント美学のポリティクス』知泉書館。
- 毛利透（2008）『表現の自由——その公共性ともろさについて』岩波書店。
- 谷澤正嗣（1994）「カント政治哲学の一解釈——H・アレントの解釈と自由主義的解釈の架橋の試み」、『早稲田政治経済学雑誌』、第320号、322-357頁。