

カントにおける「死」の問題 ——『人倫の形而上学（法論）』における「死」の役割——

青木 大樹

はじめに

カントは『純粹理性批判』の「パラロギスムス」等において、論駁相手の理論としての魂の不死性について語っている(A₃₄₅/B₄₀₃)¹。しかし、それは当該箇所においては論駁されて退けられるものであり、また『純粹理性批判』の立場にたつならば、死は常に「魂の不死性や死後の Fortleben」とともに語られてきた限りにおいて、経験の限界外の事柄であるために認識不可能なものとされるであろう²。また、哲学史上で考えられてきた死は不死性信仰とともに語られるものであった³ために、さらに、カントにおいては積極的に語られるものではなかったために、死は不死性が退けられた時点においてそれ以上問題にされてこなかったように思われる。しかしながら、このように消極的な形での死にとどまらず積極的な形での死を位置づける可能性はないのであろうか。不死性や死後の Fortlebenにとどまらない、死の別の側面をカントにおいて見出すことが出来るのではないか。本稿では、『人倫の形而上学』（本書は二つの著作からなっており、以下『法論の形而上学的基礎論』については『法論』と、『徳論の形而上学的基礎論』については『徳論』と略記する）において展開されている「法」あるいは「共同体」や「刑罰（特に死刑制度について）」等の議論を精査することで、カントにおいて「死」の積極的な役割を新たに見出そうとするものである。そのために、論述は次のような順序で進めていくことにする。まず第一章で、死が個別的なものから一般的なものへといたるために必要な、自己と他者から普遍への移行という構造が『法論』に内在されていることを示す。続く第二章では、カントの刑罰論と死刑制度の間には齟齬があるとも解釈できる側面があることを指摘し、その齟齬を解消するものとして、第三章において名声概念として考えられる「死」を提示する。

I. 『法論』における自己と他者

I.1. 死の考察の歴史——自己と他者の関係

死は古代からの大きな関心事の一つであり、死を巡る議論は常に魂の不死性（Unsterblichkeit）への憧れとともに行われてきた。では、そのような古代からカントに至るまで考えられてきた、魂の不死性と結び付けられた死とはいかなるものであったのか。不死性信仰とともに語られてきた「形而上学的な死の観念」は、「自然的な」死ではなく「非自然的な、あるいは超自然的な」死であった

¹ 以下、*Kritik der reinen Vernunft* については A 版 B 版のページ数を、その他のカントの著作についてはアカデミー版カント全集の巻数とページ数を表記することとする。また、引用文における強調は、特に断りのない限り全てカントのものとする。

² 死が認識不可能であるという記述はないが、少なくとも死後の Fortleben については誤謬であるとして退けられた「不死性」と同一のものであると考えられるために認識不可能である。

³ Schulz, Walter. “Zum Problem des Todes”, in: *Vernunft und Freiheit. Aufsätze und Forträge*, Reclam, Stuttgart, 1981 S.145ff.

4。不死性に関する理論は、様々な哲学者によって展開されてきたが、ここで言及するのはその祖であるプラトンとデカルトに止めておくことにする。不死性理論の出発点ともいえるプラトンは、魂をアイデアの次元に属せしめ、肉体や世界を超える存在という位置づけを与えたことから、魂の不死性を説いたのである⁵。また、デカルトは、神の現存在と人間の魂の差異に基づき、魂と肉体を異なる二つの次元に属するものであるとした点においてプラトンの理論を支持しているのもであると解される。両者の特徴は、魂と肉体が別々のものであることを示し、このことから肉体が滅びても魂は滅びることはないという帰結を導き出した点にあるであろう。すなわち、魂の不死性と結び付けられてきた死とは肉体の消滅とそれを契機とした自存的魂の残存である。

しかし、このような魂をそれ自体として存在する何ものかとして（実体として定立することで）肉体から分離させることこそ、まさにカントによって否定されたものである。カントの認識論に従えば、魂（の不死）のような超感性的認識の可能性は人間の認識能力の限界を超え出るものであったためである。もちろん、これは認識論の帰結であり、カントは道德の次元での魂の不死は認めていた。すなわち、生きている人間にとって到達することの出来ない最高善の必然的前提として、魂の不死を認めていたのである。カントにおいて、いわば魂が現象界から閉め出されると同時に、それまでの哲学的に考えられた死が担っていた、肉体から分離したそれ自体として存在する魂の残存の契機という役割が消えうせてしまったのである。これによって、魂の不死だけは最高善の必然的前提として要請されるものという形でカントにおいてもある一定の役割を担わされることとなったが、死はカント哲学において問われることがなくなったように思われる。しかしながら、以上の理解は第一批判と第二批判まででカントにおける死の問題を片付けてしまっているのではないだろうか。つまり、三批判書がカント哲学の核心であり、それ以外は付属的なものであるとの理解のもとで、第一、第二批判で消えうせた契機としての死の役割はもはや存在しないとも言うかのようにではないか。しかし、プラトンやデカルトなどが魂や魂の不死性を議論していたのは「普遍⁶」の次元であり、「魂一般」というある一つの概念のみで考察していた。つまり、彼らにおける死は、現実世界における人間とは切り離されて語られている。また、カントにおいては、第一批判や第二批判は理論哲学や実践哲学を語るものであって、現実世界における人間を論じるものではあるが、それは主観一般としての人間であって客観としての人間が欠けているように思われる。第一批判は——新カント学派によって解釈されたように⁷——哲学が科学理論であらねばならぬということ为基础付けるためのものであるため、また経験一般というものを取り扱っていたため、第一批判における人間は客観（もの）に対する主観という意味しか有しない。ところで死は——肉体の消滅を伴う以上——現実世界における人間に即して考えられなければならないものであり、死を考えるためには人間を認識する主観として見ると同時に客観として捉えられた人間が必要である。なぜなら、自分の

⁴ *ibid.*, S.145

⁵ *ibid.*, S.146

⁶ ここでの「普遍」の次元とは特別な意味である。具体的には、現実世界とはまったく切り離された次元という意味である。

⁷ 松本和彦「カント法哲学の超越論的性格——F・カウルバッハの所論を中心として——」、『法学政治学論究』、第7号、1990年、370頁

死のみでは肉体の消滅以上のことを語ることは出来ないのであるから、主観としての人間（すなわち自己）と客観としての人間（すなわち他者）が同じ場面でいなければ、死に肉体の消滅以上の意味を見出すことは不可能であるからである。つまり、死に肉体の消滅以上の意味を見出すためには、主観としての人間と客観としての人間が同時に存在する世界が必要なのである。換言すれば、自己と他者とが同一の場所に関係を持つ世界が考えられなければならないのである。そのため、単なる主観一般としてしか人間を捉えられない第一批判においては、死はそもそも考えられないのではないか。第二批判においては、定言命法の「普遍化可能性」という点に他者の存在は消極的には認められているが、そこで展開されている道徳においては、自律の観点からも他者は積極的には（同時的には）登場していない。従って肉体の消滅でない死の役割が提示されるのは、自己と他者が同じ次元で語られており、そして自己と他者の関係から普遍へと昇華される構造を孕んでいる場が必要なのではないか。このような場が、『法論』なのである。

1.2. 「法」と「国家」

『法論』が、自己と他者、そして普遍への昇華を含むものであることを示すために、まずそこで語られる「法」の概念と「国家」について考えていく。カントにおける「法」の概念の定義は、「法論への序論」のなかで詳細になされているが⁸、ここでの定義に即せば、カントにおける法の概念は、次のようにまとめられよう。すなわち、法に関わるのは自己と他者の外的で実践的な行為であり、そういう法の下にある人はみな、自己と他者の選択意志の自由な使用同士が両立しうるような仕方で行為せよ、という普遍的に法的な法則に従って行為しなければならないのである。また、普遍的な法的法則に従いながら己の選択意志を自由に行使することは、自己と他者が相互に、他者の自由に配慮しつつ自己の自由を制限しなければならないということの意味する。

ここでカントが重点を置いているのは、自己の自由を制限するというのではなく、自己の自由とともに他者の自由を制限するという法の「拘束性 *Verbindlichkeit*⁹」である。カントはこの「拘束性」を「外的強制」とも呼び、法が外的強制と同一のものであると考えている¹⁰。外的強制が表しているのは、「法 *Recht* を侵害するものを強制する権能¹¹」であり、法が対象とするのは相互の外的で実践的な行為であるから、自己と他者は同一の次元において平等に強制される。

このような法の概念が基礎となり、法は私法・公法として具現化される。ところでカントは私法と公法の違いについて、それぞれ自然状態と公民的状态に対応させて考えている¹²。そして両者は国家（憲政組織）による分配的正義が存在しうるか否かによって区別されている¹³。すなわち、各人の自由が（相互の関わりの中で）保証される公民的状态には分配的正義の担い手として裁判所の存在が不可欠なのである。裁判所が、「何が合法的か」の判断を下すのである。自然状態から公民的状态

⁸ IV 230

⁹ Vgl. VI 231

¹⁰ VI 214

¹¹ VI 231

¹² 例えば、VI 242

¹³ VI 305f.

への移行は、そうなるべきものとして要請されるが、それは各人が他者による自己の自由の侵害を抑制するためには自己も同様に抑制される状態を遵守するという保証がなければならないからである。

このような国家についての定義は、§43の最初および、§45、§46の記述のうちに見出される。これらの記述に即せば、国家という憲政組織の性格は、次のようにまとめられるであろう。すなわち、国家は、相互的影響の中で各人が自分たちの自由を保証するために、自らに制限を課しあって自分たちを統合しようとする意志における法的状態（＝公民的状态）にある個々人のある一定の全体である。そしてこうした国家における人民（国民）が自分の立てた法則以外のものとも思える法則に従わなければならないのは、国家において立てられた法則が、その国家に属する成員に等しく同一のことを決定するといういわば自己の選択意志を含んだ「ある一個の意志」によってなされたものであるからである。以上のような国家が成立して初めて自由の相互保証が可能になるのである。

1.3. 『法論』における自己と他者の構造

では、前節で示した「法」あるいは「国家」概念に見られる自己と他者、そして普遍へと昇華する構造とはどのようなものであろうか。「法論への序論」におけるカントの記述によれば、「法」は他者の願望に対する慈善的・無慈悲的行為を対象としない。つまり、法的な自己と他者との関係は、自己と選択意志としての他者との関係であるということになる。前節においては、選択意志と願望の区別を「外的・内的」という語で説明し、外的行為において自己と他者が同じ次元で語られているとするにとどまったが、さらに考えてみると内的なものに過ぎない願望を満足させるために、こちら側から行為することで関係を持つことも可能であるように思われる。すなわち、例えば「助けてほしい」と考えている他者に対して単に自己に対する義務に基づいて彼を助けることで他者と関係を形成するような道徳論の領域においても（法論ではなくても）他者は考えられているように思われる。しかしながら、これは一方的な行為となってしまうのである。なぜなら、カントにとって「法」は外的強制であり、「法 Recht を侵害するものを強制する権能」が必然的に付随するものであったが、内的なものにとどまる願望に対してこちら側が行為しなかったとしても法を侵害するものではないため強制は存在しえないのである。したがって、当該の事例においては自己と他者が相互に自由を行使するということが発生しておらず、法的には他者を完全な客観（すなわち物件）として捉えていることになる¹⁴。そうではなくて、法が対象とするのは、選択意志としての他者であり、言い換えれば「人格 Person」としての他者である。人格は、「行為の責任を負うことが出来る主体」（VI 223）であるとされ、人格は「自己自身に与える法則以外のいかなる法則にも従わない」（ibid.）とされる。つまり、「法」の概念において単なる客観に過ぎないものとしての他者ではなく、主観としての他者が登場しているのである。

しかし、この個別的な自己と他者は国家において解消される。前節で見たように、国家において立法者は「普遍的に統合された人民意志」のみであるとされていた。これは、先の§46の記述に加

¹⁴ VI 223

え、§47 の言説も踏まえて考えてみると、普遍的に統合された人民意志が自己の選択意志を含んでいるという意味にとどまらない。§47 においてカントが語っているのは、§45 において言われていた国家の三つの権力（立法権、執行権、司法権）に関して、同一の人民が命令者と服従者という二つの関係を含んでいるということである。そして人民がこのようにして一つの国家に組み込まれていくのは根源的な契約であるとされ、その契約の内容は、自らの外的自由を、国家に所属するものとして再び受け取るために——すなわち、国家による分配的正義に与り、自由を保証してもらうために——「放棄する aufgeben」ことである。しかも、それは生得的な自由¹⁵の一部を捧げるといった限定的なものではなく、全面的な放棄であるとされる¹⁶。この自由の全面的放棄が意味するところは、人間としての各々の個別性の放棄である。なぜなら、自由は法則に支配された現象としての自然から独立に行為する主体としての人間にのみ存する、いわば人間たる所以であったからである¹⁷。つまり、国家が成立した段階において、すなわち、普遍的に統合された人民意志が成立した段階において、個別的な自己あるいは他者の選択意志は放棄されるのである。従って、「法」の概念の段階においてははっきりと個別的な人格として打ち出されていた他者も、そして第一批判や第二批判などでも主役となっていた自己でさえも、国家にいたった時には一度は消えうせて一つの立法者という形で括られてしまうのである。しかし、誰のものでもなくなった選択意志は普遍的な選択意志にとどまらず、国家という枠組みの中で再び誰かのもの——元々の所有者のもの——になる。国家の成立によって一度消えうせた自己と他者は公民的人格としての自己と他者として再び定義される。すなわち、自由を一度は全面的に放棄した両者が国家という公民的状态における自由という形で個別性を再獲得するのである。

以上のように、個別的な主観として捉えられた人間（自己）と、その人間と関わる客観としての人間（他者）とが、ある関係性（法的関係）の中で語られていること、また、そうした個別的な自己と他者が国家の成立とともに個別性を失くし、普遍へと昇華すること、そして普遍へと昇華したものが個別性を再び獲得することが、『法論』においては語られているのである。この『法論』が孕んでいる構造は、「死」に肉体の消滅以上の意義（役割）を見出すために必要なものなのである。

2. カントにおける「死」の問題

2.1. 刑罰論と死刑制度

以上では、『法論』が肉体の消滅以上の「死」の役割を見出すために適切な場所であることを示してきた。では、そのような「死」は具体的にはどのような場面でどのように考えられるべきであるのか。それを明らかにするためにまず、カントにおける刑罰論と死刑制度について考えてみる。

カントの刑罰論は、従来一般的に「絶対主義的刑罰理論（応報刑論）」の先駆けとしてフォイエエルバッハの「相対主義的刑罰理論（一般予防論または心理強制説）」の前段階という位置づけを与えら

¹⁵ 生得的な自由ということで考えているのは、端的な自由、すなわち、他者の強制的恣意からの独立である。

Vgl. VI 237

¹⁶ VI 315f.

¹⁷ V 87

れてきた¹⁸。応報刑論とは、「同害報復の法 *der Recht der Wiedervergeltung*」(VI 296)に従って、すなわち殺人を犯した者は死刑で以って処罰するべきであるという言説に代表される理論であり、一般予防論とは、国家が法定刑の提示によって心理的な強制を行使することで犯罪の実行を思いとどまらせようとするものである。応報刑論は「現実社会との接点を見出すことのできない、抽象的な正義の実現を目指す空虚な理論として否定的に捉えられて」(飯島, 2008年, 210頁)きており、一方で一般予防論も「原理上犯罪行為と均衡性を有しない過酷な刑罰を肯定せざるを得なくなる」(同上)ものとして問題をはらんでいる。こうして考えられてきたカントの刑罰論は『法論』の中で次のように語られている。

刑罰権とは、従属者に対してその犯罪のためにある苦痛を課す命令権者の権利である。・・・(中略)・・・自然的刑罰(*poena naturalis*)とは異なるところの、すなわちこれによって犯罪 *das Laster* がそれ自身を処罰し、立法者がこれに全く顧慮を払わない自然的刑罰とは異なるところの、裁判所による刑罰(*poena forensis*)は、決して単にある他の善を促進するための手段として犯罪者自身のため、あるいは公的市民社会のために下されるのではなくて、常に単に彼が犯罪を犯したが故にのみ、彼に対して下されるのでなくてはならない。(VI 331)

また、続く段落においては、どういった性質・程度の処罰が基準として適するかについて、平等性の原理に基づく「同害報復権 (*ius talionis*) のみ」であると語っている。この箇所から考えて、カントは、犯罪と刑罰を両天秤にかけたときにどちらか一方に傾くことがあってはならず、両者は釣り合わなければならないという考えに立っている。この点からして、カントの刑罰論は「応報刑論」であると考えられる。当該の箇所では、具体的な性質・程度の刑罰として犯罪に対する一定期間の労役などのものが犯罪の代償物として許容されており、ハンムラビ法典の「目には目を」というような犯罪と同じ行為を刑罰として考えているわけではない。しかしながら、殺人の罪だけは特別視されている。すなわち、「——しかし、もし彼が殺人を犯したならば、死ななくてはならない。この場合には、正義を満足させるいかなる代償物もない。どんなに苦しみに満ちた生でも、その生と死の間にはいかなる同質性もない、したがってまた犯罪者に即して裁判所を通じて遂行された、しかも苦しむ人格における人間性を化け物たらしめかねないすべての虐待から解放された死以外には犯罪と報復とのいかなる相等性もないのである」(VI 333)という言説から、殺人者には死刑以外はないとするのがカントの立場である。この「殺人に対しては死刑を」という考えから、完全なる(原始的な意味での)応報刑論ではないとしても、その一つとして考えるのが妥当であるように思われる。

とはいえ、カントの説は一般予防論的観点を完全に排するものではない。カントにおいても一般予防論的観点が考えられるとしたのがヴォルフ学派¹⁹と呼ばれる人たちである。彼らの主張によれば、

¹⁸ カントとフォイエエルバッハについては *Wolfgang Naucke, Kant und die psychologische Zwangstheorie Feuerbachs*, Hansischer Gildenverlag, 1962 を参照。

¹⁹ ここでのヴォルフ学派とは、エルンスト・アマデウス・ヴォルフとその弟子たち(ケーラー、カーロ、ツァイツィック、クレシェヴスキー等)である。飯島暢「カント刑罰論における予防の意義と応報の限界——ヴォ

カントにおける法の普遍的原理であるところの各人の自由の相互保証は、国家という「公民的状態」の段階に至って初めて普遍的に保証されるものである。すなわち、国家が犯罪という違反行為を法によって規制することで自由の相互承認という国家の存立基盤が維持されうると考える。つまり、彼らが導きだす犯罪とそれに対する刑罰の役割は次のようなものである。「犯罪は、他者の自由な領域の侵害を通じた相互承認的な法関係の破壊であると同時にそのような関係性を国家的な法秩序において保証している規範の効力に対する否定乃至侵害として捉えられることになる。そして、刑罰には、犯罪によって否定された国家的な法秩序の規範効力を回復させ、それを通じて被害者を含む各人の自由の領域の保証を元の状態に戻し、更に将来に向けて存続させていく役割が課される」（飯島，2008年，211頁）。この見解においては、刑罰の役割として、侵害あるいは破壊された法の普遍的原理（法的法則）に従っている人たちの総体としての公共体を修復し、その存在意義を回復せしめることを設定している。このようにして、従来の単なる同害報復の原理にのみ基づく応報刑論に一般予防論を結びつけることができるという可能性を示したのである³⁰。

このヴォルフ学派によるカントの応報刑論解釈は、同時に応報刑論の限界を示すことでもあった。すなわち、ヴォルフ学派によってなされた解釈に基づけば、犯罪によって侵害された法秩序の回復を担う刑罰をなす主体は——カントもそう言っているが——法秩序そのものである。つまり、刑罰を課するためには法秩序の大部分が残ってなくてはならないのであり、犯罪は法秩序の一部を破壊するものでなくてはならない。そのため、法秩序の構成員でもあるところの犯罪者の処罰によって法秩序が崩壊することはあってはならず、犯罪者はまた秩序に復帰できなくてはならないのである。このことから帰結するのは、応報刑論においてそういう可能性を完全に剥奪する死刑は認められなくなるという限界である。

2.2. カントにおける死刑制度の整合性

ヴォルフ学派が示した応報刑論の新たな可能性にしたがってカントの刑罰論を捉え直したときに、彼らの指摘した応報刑論の限界、すなわち、死刑制度の整合性が問題となってくる。この点について考えるために、刑罰によって修復された後の公共体における犯罪者の位置づけについて検討していく必要があるであろう。そして、死刑によって犯罪者に何が起こるのかを示せたときに、刑罰論における死刑制度の整合性、さらには肉体の消滅以上の死の役割を見出せるはずである。

カントは人間に関して「刑罰権及び恩赦権について」の章において、先に示した刑罰についての言説に続いて次のように述べている。

人間は決して単に他人の諸意図のための手段として取り扱われ、そして物権の諸対象と同一視されることは出来ず、確かに人間は公民的な人格性を失う刑を宣告されうるにしても、人間の生

ルフ学派のカント主義的な応報刑論に基づく一考察——」『香川法学』，第28巻・第2号，2008年，210頁

³⁰ この解釈をとる場合、前掲の「公民社会のためになされるのではなく」というカントの言説との整合性が問題となるであろう。しかし、刑罰概念の本質をなすのがあくまでも「正義」であり、刑罰の基本線をなすのが応報刑論であるとしても、そのことは、刑罰が結果的に国家的法秩序の維持（一般予防論の目的）に役立つことを排除するものではないため、カントの言説との整合性は保たれると考えられる。

得の人格性がそういう同一視から守るのである。(VI 331)

このカントの言説を踏まえて、ヴォルフ学派による新たな応報刑論解釈を考えてみると次のようになるであろう。すなわち、法の普遍的原理に基づく各人の外的自由の相互規定的・相互承認的關係から成立した、ある公共体(=国家)においてその原理を侵害するものとしての犯罪が起こったならば、刑罰という「単なる害悪」によって共同体の構成員であったところの犯罪者の公民的人格性を失わせることで法の普遍的原理からなる共同体としての性質を守ることができるが、しかしながら、人間はあくまで人格性を有するものであって物権の諸対象では断じてないということである。言い換えれば、カントにおける刑罰の役割は、「犯罪によって否定された国家的な法秩序の規範の効力を回復」(飯島, 2008年, 211頁)させることで、各人相互の自由の相互保証というシステムを元に戻し、また将来的にも法的法則に基づく国家を存続させることである。そして、刑罰の役割の中の犯罪者に目を向ければ、犯罪者は公民的人格性を剥奪される(公民的な資格の停止)としても、本人の生得的な人格性までは剥奪されることは不可能であることが示される。犯罪者もまた本来的に国家という公共体の構成員である以上、刑罰によって一時的に(あるいは永久的に)公民的人格としての彼が公共体から除外されて法秩序の構成に立ち返る可能性を潜在的に維持しておくことは考えられても、生得的人格としての彼が除外される——すなわち、殺されて法秩序への復帰の可能性をなくす——ことは出来ないように思われる。というのも、国家の存立根拠であるところの個々人が存在しなくなってしまうのは、刑罰をなす法秩序そのものが解体されてしまうことになり、国家の性質の保持という刑罰の役割に反するからである。これが、応報刑論の限界であり、したがって、犯罪者の生得的な人格までも除外する死刑はカントの刑罰論にそぐわないものであるように思われる。事実として、カントも「刑罰及び恩赦権について」の第五段落²¹において犯罪者の処刑によって国家が解体する可能性を認めている。

しかし、カントは先の記述の通り、明確に「殺人者には死刑を」と述べており、刑罰論の中で死刑は認められるはずである。この記述を元に考えれば、まるでカントは、自ら国家の存立根拠の破壊という犯罪者の行った侵害行為を踏襲しようとしているように思える。では、なぜこのような言説を行っているのだろうか。同害報復権の優位性を主張する人もいるかもしれないが、同害報復権はあくまでも刑罰の害悪の原理であり、刑罰が犯罪に対してのみ行われるとされている。また自然状態における個人間の争いならまだしも、自然状態から進展した公民的状态である国家において、同害報復権が優位であるというのは考えにくい。このように、応報刑論においても認められない死刑制度は、カントの刑罰論においても齟齬をきたすものであると考えられる。すなわち、カントが死刑制度を認めながらも、応報刑論を展開しているというギャップが存在している。

このギャップに関して、従来の解釈においては、「現象的人間／可想的人間」という区別で問題はなくなると捉えていたと考えられる。先に示したこの区別は、カント哲学に通底する現象と物自体の二元論に基づくものであり、法の普遍的原理である自由の相互承認を行い、国家に参加する主体

²¹ VI 334

は可想的人間である。一方で現象的人間は、経験において実際に行動する主体であり、刑罰を課される対象となる。可想的人間と現象的人間とは一つの人間におけるいわば別の人格なのであり、死刑に同意する可想的人間と実際に死刑に服する現象的人間とは違うのである。このように、現象的人間としての人間が処分されたとしても公民的人格である可想的人間は残ることになるため、ゆえに死刑によって処分された後も国家の存立基盤は維持されることになるのである。

しかし、このような現象的人間／可想的人間の区別だけではギャップは埋まらないように思われる。なぜならば、刑罰の意義を振り返ってみると、その直接的な目的は罪を犯したことに對するものであり、その役割（果たす機能）としては国家の存立基盤を維持するものであったが、現象的人間／可想的人間という区別でギャップを処理しようとする立場においては、単なる現象的人間同士の関係になり、刑罰の意義が薄れてしまうのではないか。つまり、可想的人間が背後で行為を命じはするが、現象的人間としての人間同士の集まりが国家ということになってしまい、罪が罪である所以が不明瞭になってしまう恐れがある。罪は、公民的人格に影響を及ぼすから罪なのであり、公民的人格が国家の存立基盤であったのではなからうか。また、死刑によって処分されるのは現象的人間だけであって、公民的人格には影響がないと考えることは、公民的人格の制限という刑罰の役割と矛盾する。カント自身も、死刑によって国家が解体する可能性を認めていることから、現象的人間のみが処分されるというのは不合理であろう²²。そしてこの場合、可想的人間は立法者、すなわち、意志し行為を命じるということがその本質であるため、この意志し行為を命じるという程度の現実性を持った可想的人間を、死刑に処されたあともなおいかにして現実的に考えられるのか。さらに、本稿第一章で論じた自己と他者と国家（公民的共同体）との関係で考えるならば、公民的人格という資格を付与された自己と他者からその資格を剥奪するのが刑罰であって、刑罰を受けた自己と他者は国家における分配的正義を保証された自己と他者から自然状態における——分配的正義を保証されていない——単なる自己と他者に戻るということであるが、死刑は自己と他者そのものを消してしまうことになるのである。以上より、死刑によって可想的人間に全く影響がないということは言えず、現象的人間／可想的人間という区別だけではギャップを埋めることは困難である。

では、どのようにギャップを埋めていける可能性が存在するのか。このギャップを埋めることが出来たときに、カントにおける「死」の役割が浮き彫りにされるのである。なぜならば、カントは死後も「可想的人間を現実的に考えることが出来る」（VI 334）と語っており、カントが国家の存立基盤を維持しようとする刑罰に死刑を認めたのは、死刑の後もなお——すなわち、死してもなお——国家の存立基盤は維持されうると考えていると思われるからである。さらに、当然国家の存立基盤は刑罰による死のみならず、一般的な死によっても破壊される可能性を秘めていることになるが、死してもなお残るものがあるとすれば、国家の存立基盤は十分維持されることになるからである。

²² VI 334

3. 名声概念としての「死」

3.1. 名声概念としての「死」

国家が、自らを構成する原理であるところの「犯罪者」の死を経ても存立し続けられる根拠は、「名声 *der gute Name*」である。カントは、『法論』の第一部「私法」の章「§35 死後の名声という遺産 *Der Nachlass eines guten Namens nach dem Tode (Bona fama defuncti)*」において次のように語っている。

故人が彼の死後に（彼がもはや存在しない場合に）まだ何かあるものを占有しようということは、遺産が物件である場合には不合理であると考えらるべきであろう。さてしかし、名声はたとえ単なる観念的なものにすぎないとしても、外的で生得的な私のものであるいは君のものであって、それは人格としての主体に付着するものである。(VI 295)

この§35 は、死者に対する請求権や名誉毀損を取り上げたものであると考えられるが、この箇所に出てくる「名声」についてのカントの言説は請求権・名誉毀損という個別的な事例にとどまらない。というのも、カントにおいての人格は、先に述べたとおり、人間が人間である根拠であると同時に法的状態の根拠であって、特別に尊重されるものだからである。「人格とは行為の責任を負うことの出来る主体」(VI 223)であって、自分自身によって与えられた法則にのみ従うものとされている。

さらに、「名声」は「外的で生得的な私のものであるいは君のもの」(強調筆者)と言われていることも重要である。カントは、「法の普遍的区分」において、「生得的な私のものであるいは君のものは内的な私のものであるいは君のもの (*meum vel tuum internum*)」とも呼ばれる。というのは、外的なそれは常に取得されなくてはならないものだからである」(VI 237)と語っており、その後で、「自由」が生得的な唯一の権利として提出されているのである。「自由」は法秩序の担い手である可想的人間における権利であったことからすると、「名声」には外的に取得されると——すなわち、当初は有していないけれども、死によって初めて有する——という性質と、内的な可想的人間としての権利という——すなわち生得的な、自由と同等の権利という——性質を同時に含んでいるのである。また、同じ§35 では次のようにも言われている。「私は他人たちとの法的関係において、あらゆる人格を単にその人間性に依じて、したがって可想的人間 (*homo noumenon*) として現実的に考察する」(VI 295)、あるいは、「申し分のない生、そしてこういう生を終わらせる死によって、人間がある (negativ な) 名声を、彼に残存するものとして、彼が現象的人間 (*homo phenomenon*) としてはもはや存在しないときに取得する」(*ibid.*)と。つまり、「名声」は特別視された主体としての人格に付着するものとして、準人格的な、あるいは人格と同等の位置づけを与えられていると考えられ、そのような「名声」が、死後に取得されるものであると言われているのである。すなわち、私たちは国家の基づくところの法的関係において可想的人間なのであり、「名声」は、その可想的人間、言い換えれば公民的人格としての人間が殺人や死刑によって国家という共同体から除外される際に、そのいわば補完物として国家の基盤である法秩序を埋め合わせるができるものであると考えられる。国家の基盤に対しての機能に関しては、挿入節§32「選択意志の外的対象の観念的取得について」

におけるカントの記述からも裏付けられよう。すなわち、ここでカントは「(死後の) 名声」による請求権の取得が「公的な法的状態においてのみその効果を有しうる」(VI 291)と語っていることから、一度自己と他者が自らの自由を放棄することで成立した——国家の要素となった——公民的社会においてのみ、死者の権利というのが問題になるのであり、権利が問題になるということは、法秩序の一員であるということなのである。

ところで、「名声 *der gute Name*」には「善い *gut*」という形容詞がついているが、「悪い *schlecht*」という形容詞をつけることは可能なのであろうか。「名声」について語っている箇所、そして先の引用文における「名声」に *negativ* という言葉が付されていることから考えると、むしろ死後には *der "gute" Name* しか存在しないということであろう。この *negativ* は、いくつかの訳本を参照すると、「消極的な意味で」と訳されている。この「消極的な意味で」という訳出は、死というものが常に受動的なものであり、積極的に取得される権利ではないということから来ているのであろう。しかし、そうだとしたら、この箇所において「消極的に」と断る理由はどこにあるのだろうか。「名声」と並んで観念的取得のひとつである「相続」は、「名声」と同じく死に関わる権利であり、「今まさに存在しなくなる或る他人から取得する」ものとされているが、この「相続」を扱うパートにおいては、*negativ* という語は一度も登場しない。また、「死後の名声という遺産」の第一段落最終部及び以降において、「名声」は死後に取得する権利、存命者のいわれのない悪評に対して抗う権利として考えられている³³。これらのことから考えると、*negativ* とは「消極的」という意味ではなく、「否定・否認 *Negation* を行う」という意味なのではないだろうか。また、死刑に処される人を考えてみると、彼は生前に行った犯罪では悪名を取得することになるが、死刑はその犯罪に対して行われるものであり、執行された後はその犯罪についていかなる「悪 *Schlechtigkeit*」も存在しない。さらに、罪を犯していない人を考えた場合にも、罪になることをしていないのであるから「悪」と考えることはできない。つまり、死後には「名声」しか存在しないのである。

以上から、「外的で生得的な」と表現される「名声」は、「外的な」、すなわち死によって取得するという性質と、「内的な」、すなわち自由を担う——つまり、法秩序を担う——可想の人間という性質を併せ持ったものであり、現象的人間とともに可想の人間としての人格をも失われる死を経ても、「名声」が可想の人間として、法秩序を補完するものとして現実性を持って考えられるために、国家においても死刑は容認されるとカントは考えた、という帰結が導かれる。そして「名声」は、犯罪者も含めてその構成員であるところの、国家における全ての人に当てはまりうるのである。

3.2. 名声としての「死」の射程

前節で示したような「名声」は、死を経てもなお国家の存立基盤を維持するためのものとしての役割を担わされており、この「名声」の存在によってカントの応報的刑罰論と死刑制度の存在の齟齬を解消することができるであろう。しかしながら、ここまで見てきた限りでは、「名声」は未だ国家における「死」としてしか妥当性を有しないであろう。つまり、本稿第一章において示したこと

³³ VI 295f.

に従えば、国家における公民的人格である限りの自己と他者の「死」の役割を示したにすぎない。「名声」として考えられた「死」の射程はどれほどのものなのであろうか。

国家における人間以外のものとして、まず第一に誰とも関わりを持たない人間が、すなわち動物に育てられた子のような人間が考えられるが、カントはこのような人間を考えていない。土地の根源的共有（総体的占有）を語っている箇所において、地球が球面である以上人間たちが共同体を結成するのは必然的帰結であるとしている²⁴。この記述からも、人間が共同体を結成せざるを得ない存在であって、一人で生活していくような人間は存在しないと考えていると思われる。第二のものとして、国家成立以前の自然的状態における人間が考えられる。すなわち、自由あるいは権利を未だ保証されていない人間、また、国家に自らの自由を全面的に捧げ、公民的人格としての自由を再交付されていない人間において「名声」はどれほどの意義を持ちうるのかを考える必要があるであろう。この問題を解決するために、国家という「公民的状态」に対する「自然的状態」を考える。

本稿の第一章において、公民的状态と自然状態との違いは分配的正義が成立しているか否かであると説明した。ここではさらに、「私法」の章において行われている「外的な私のあるいは君のもの」についての論究を考えてみる。「外的な私のあるいは君のもの」は所有権であり、「私法」の大部分を割いて論じられている。カントは「外的な私のあるいは君のもの」の存在には可想的占有が可能なものとして前提されていなければならないと考えており²⁵、そして、経験的占有や可想的占有を可能にするものとして、総体的占有という概念を考える。すなわち、誰のものでもありうると同時にみんなのものであるということから占有は可能になるのである。カントは、この占有の問題（所有権の問題）に関して、占有が可能となるのは法的状態（すなわち、ある公的立法権力を有する公民的状态）のみであるとしている²⁶。普遍的に統合された意志が、立法を行うことで、各人の占有が保証される。分配的正義が存在しない自然的状態においては、各人に各人のものは保証されないであろう。しかし、カントは次のようにも述べている。

法的状態とは、そのもとでのみ各人の権利の恩恵に与りうるどころの諸条件を含んでいるような人間相互の関係である。・・・(中略)・・・法的でない状態、すなわちその中に何の分配的正義も存しない状態は、自然的状態と呼ばれる。それに対立させられるのは、(アッペンヴェールの考えるような)社会的状態であるわけではなく、また人工的状态と呼ばれうるような状態でもなくて、分配的正義のもとに立つ社会の公民的状态である。・・・第一と第二の状態は私法の状態と呼ばれ、他方あとの第三の状態は公法の状態と呼ばれうる。後者はそのうちに、前者において含まれる以上の、あるいは以外の人間たちの諸義務を含まない。私法の質料 *Materie* は両者において同一なのである。(VI 306)

この記述の「質料」とは何を意味するのであろうか。カントは、§8 で各人に各人のものが保証される——占有が成り立つ——のは公民的状态においてのみであるとしたのに続いて、§9 において自

²⁴ VI 262

²⁵ VI 249

²⁶ VI 255

然状態での占有を論じている。そこでは、公民的憲政組織（＝国家）は各人の占有を「保証する」だけであって、国家が成立する以前にも各人の占有は「想定されなくてはならない」(VI 256)としているのである。国家によって保証された「決定的占有」に対して、その前段階で成立する成立を「暫定的占有」と呼んで認めているのである。そしてこの占有が「暫定的」であるのは、いずれ或る公的憲政組織によって、すなわち万人の統合意志による公的立法によって、「決定的」な占有（法的占有）になりうるという推定を含んでいるという点においてである。つまり、各人の占有の保証はまだなされていないけれども、保証されることを前提として——すなわち、国家が成立することを前提として——各人の占有はなされているのである。またカントは、ある物件を私的使用する際に、他人がそれを使用することを「侵害」と捉えているが、それは保証される前の段階であり、「侵害」として思考されるのは「一つの総体的占有という万人の統合された選択意志」(VI 261)が前提とされているからだとしている。ゆえに、所有権の場面においては、公民的状態において保証される前に、各人の占有（特殊的占有）とその基礎となる総体的占有は成立している。また、総体的占有による各人の占有は暫定的ではあるが、特殊的占有を認め、他人を勝手に使用しないよう「強制」するものであるため、法的法則であると考えられる。したがって、自然的状態においても一定の法的法則が成立していると言える²⁷。しかし、その法的法則による占有は未だ保証されておらず、この保証される前段階としての占有が「質料」と呼ばれるところのものである。

「外的な私のものであるいは君のもの」は所有権の問題であるが、「私法」においてはこの所有権が物権、債権等に細分化されて論が進められている。つまり、「私法」における法とは即所有権であり、「外的な私のものであるいは君のもの」（占有）が根幹を成していると言える。したがって、先の引用で示した公民的状態と自然的状態の違いを踏まえて考えてみると、国家による自由の相互保証を可能とする法則（公民的状態における法則）を「法律」と呼ぶならば、国家成立以前に妥当する法則（自然状態）はその基礎となる純粋な学問的「法」と名づけられるだろう。ゆえに、私法の状態と公法の状態において同一の質料を持つとは、法律による保証はされていない前段階としての「純粋な法」が両者ともに妥当するというのではないであろうか。そしてその「純粋な法」はいずれ法律として設定されるということを概念のうちに潜在的に含んでいるのである。

このように考えられた自然的状態において、「死」とはどのようなものか。刑罰が、『法論』において「公法」の区分に属するものであることは、刑罰が上記の意味での法律を犯したことによる罰として存在するものであることから当然のことであろう。したがって、法律が存在しない自然的状態においては、刑罰の一つである死刑も当然存在しないため、死刑による死は有り得ない。つまり、自然な死、あるいは殺人しかないことになるが、これらの死に肉体の消滅以上の意味——すなわち、「名声」として死後も残り続ける意義——は存在するのであろうか。本稿でこれまで示してきたことによれば、自己と他者とが自らの自由を保証するために自らの自由を一度全面的に放棄し、一つの人民意志として統合し、その意志が立法を行う国家という枠組みにおいて自己と他者は公民

²⁷ カントは自然状態における暫定的な占有について、比較的 *komparativ* 法的な占有と見做されると言っている。すなわち、保証される前の占有についても「法的 rechtlichen」と考えている。Vgl. VI 257

的人格として自由を再交付されるというシステムが、三者（国家・自己・他者）の間で捉えられるというものであった。このシステムにおいて、自然な死、あるいは殺人は、公民的人格として再定義される前の自己と他者の死である。そして、国家は成立していないのであるから、国家の解体を予防するという観点は排除される。しかし、法の概念に立ち戻ると、別の観点が提供される。

法が関わるのは自己と他者の外的で実践的な行為であり、そういう法の下にある人はみな、自己と他者の選択意志の自由な使用同士が両立しうるような仕方で行為せよ、という普遍的に法的な法則に従って行為しなければならないのである。そして、法が対象とする「自己と他者の外的で実践的な行為」とは、選択意志としての自己と他者の関係と定義され、選択意志と願望との関係は法の範囲外であるということであった²⁸。なぜならば、それは外的な関係性を有しない一方向的な行為であったからである。自然状態における、単なる自己あるいは他者の死が引き起こす事態は、法が対象とする相互の外的で実践的な行為の関係から、選択意志と願望との関係のような一方向的な関係への変化である。自己と他者との外的相互関係が、一方向的関係へと解消されるということは法的関係が解消されるということの意味する。つまり、応報刑論の限界である、死刑を認めることによる国家的法秩序の崩壊と同様に、自己あるいは他者の死による法的関係そのものの崩壊を招く可能性が存在する。さらに、自然的状態における法的関係そのものの崩壊は、自然的状態が国家という公民的状态への移行を潜在的に含んでいることから、公民的状态の成立をも阻むものとして避けるべきものであろう。

すでに述べた通り、「純粋な法」が自然状態には存在しており、この自然状態で考えられるところの総体的占有という概念に従った特殊な占有が法的法則であり、そこには国家の成立による保証が潜在的に含まれている。また総体的占有は、別の箇所では共同的占有とも呼ばれ、「地球上のすべての人間のすべての法的作用に先行する」(VI 291)もの、「万人の統合された意志」として働くものである。外的な相互関係から一方向的な関係への変化はこうした共同性を総体的占有、共同的占有から奪うものである。つまり、総体的占有という自然的状態でもすでに成り立っている概念にも、誰かの死を経てもなお何か残存するものがなければならないという、公民的状态における法秩序と同様の問題が生じてくるのである。

カントは、誰かの死を経ても一方向的な関係になることはないと考えerことでこの問題を解消していると思われる。すなわち、死しても「名声」が残ることによって人間の可想の人間としての性質が保持されることによって外的で実践的な相互関係が保たれるのである。

死が肉体の消滅である以上、現象の人間としての性質がなくなるため、外的関係と言えるのかという批判が考えられるが、死んだ人間Aが生きている人間Bの自由を制限することは考えられないけれども、BがAの自由を制限することはありうる。Aの自由は制限されてないと考えられるが、Aは自由を行使する余地がないため、無制限に自由を拡張することは出来ない。無制限に拡張することが出来なければ——それが自由を制限なく行使するということであるから——制限されていると考えられる。『法論』においても、§35「名声」の節において死後に死人に対して申し立てられた

²⁸ VI 230

証拠のない弾劾を人格の損害であるとしており、それが自由の制限であると捉えられるために、損害に抗う権利として認められているのである。そして、同じ箇所において、「名声」が「人間たちがその死後において存命者たちに対して有する権利」(VI296)であると明確に述べられており、同時にその「根拠を演繹することはできないとしても争う余地のないことである」(ibid.)とされている。以上のように、自然的状態においても「名声」として捉えられた「死」は、法的関係の維持、さらには自然的状態が公民的状態の設立を潜在的に含んでいることから、その設立に必要なものとしての役割を有していると考えられる。すなわち、「名声」として考えられた「死」は、カントにおける「法」の根幹を成しているものであると考えられるのである。

4. 結語

カントにおいて、「死」は正面から語られることが決していない問題であり、肉体の消滅以上の意味は捉えられてこなかった。しかし、『法論』を精査してみると「死」の新たな役割が見えてきた。新たな「死」の役割とは、「名声」概念としての「死」であり、それは、自由の相互保証装置としての国家の存立基盤である法秩序を維持するものであり、国家成立以前の自然状態においては、暫定的な法的法則として考えられる総体的占有という概念の基礎として根幹をなすところの法的関係を維持するものであった。

また、本稿第一章で示したように、『純粹理性批判』や『実践理性批判』などとは異なり、『法論』においては個別的な主観として捉えられた人間（自己）とその人間と関わる客観としての人間（他者）とがある関係性（法的関係）の中で語られており、そうした個別的な自己と他者が国家の成立とともに個別性を失くし、普遍へと昇華すること、そして普遍へと昇華したものが個別性を再び獲得することが語られていた。このシステムゆえに、「名声」として考えられた「死」の役割は国家レベルのものにとどまらず、国家成立以前の自然状態にも見出すことが出来たのである。

こうして考えられる『法論』は、従来からのカントの主著である三批判書とは別の意義も有している。それは、法的関係という外的でもあり、且つ内的でもある人間同士の関係についての原理を明らかにしたという意義である。その一側面として、肉体的な消滅以上の「死」の新たな役割を見出すことができるということであれば、「死」は（「名声」として）人間同士の関係においてのみ意味を持つものであると言える。そして、人間同士の関係は球体である地球においては不可避なものであり、ゆえに「死」の「名声」としての役割も不可避なものであると言えるだろう。「名声」としての「死」は、もはや「死」ではなく、「生」である。生きている人間と同様に権利を行使し、法秩序の担い手として国家を構成する。「名声」として残存した人間は、カントの言葉通り、死後も「現実的に考えられうる」のである。

文献

Kant's gesammelte Schriften. Herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademieder Wissenschaften. Band III,IV,VI (Erste Abteilung: Werke 6. Band).

Naucke, Wolfgang. *Kant und die psychologische Zwangstheorie Feuerbachs*, Hansischer Gildenverlag, 1962

Schulz, Walter. *Zum Problem des Todes, in: Vernunft und Freiheit. Aufsätze und Vorträge*, Reclam, Stuttgart 1981

飯島暢. 「カント刑罰論における予防の意義と応報の限界——ヴォルフ学派のカント主義的な応報刑論に基づく一考

察——」,『香川法学』第28巻・第2号,2008年

円谷裕二.「カント法哲学における自他関係論」,『現代カント研究5 社会哲学の領野』,1994年

松本和彦.「カント法哲学の超越論的性格——F・カウルバッハの所論を中心として——」,『法学政治学論究』第7号,1990年

»TOD« BEI KANT
—DIE ROLLE DES TODES IN DER »*METAPHYSIK DER SITTEN*« —

Daiki AOKI

Seit alter Zeit interessiert der Begriff »Tod« viele Philosophen. Bis Kant wurde er mit Blick auf das Fortleben oder die Unsterblichkeit der Seele thematisiert. Dementgegen kritisiert Kant in der »*Kritik der reinen Vernunft*« die Unsterblichkeit der Seele, und der Begriff »Tod« scheint in der Philosophie Kants keinen Platz zu haben. In der »*Metaphysik der Sitten*« (1797) greift er diesen Begriff jedoch wieder auf, und zwar auf eine andere Art, worin wir die Bedeutung des Begriffs »Tod« bei Kant finden.

In der vorliegenden Abhandlung beschäftige ich mich mit der »*Metaphysik der Sitten*« und insbesondere der »Rechtslehre«, um den Begriff »Tod« und dessen Verwendung in diesen Werken zu betrachten. Als Erstes suche ich in der »Rechtslehre« nach der Verbindung der Menschen (die Verbindung zwischen dem Selbst und Anderen) und zeige, dass der Begriff »Tod« einen Platz in der »Rechtslehre« hat. Als Nächstes prüfe ich die Gültigkeit der Todesstrafe in der Philosophie Kants und zeige, dass die Todesstrafe zu seiner Theorie der »Rechtslehre« im Widerspruch steht. Drittens behaupte ich, dass der Begriff »der gute Name« den Widerspruch auflöst und dieser Begriff in der Philosophie Kants eine wichtige Rolle spielt.