

カント倫理学における 「方法の逆説」と人権の問題

御子柴 善之

はじめに

カント超越論哲学のひとつの頂点を示す洞察、「経験一般の可能性の諸条件が、同時に、経験の諸対象の可能性の条件である」(A158/B197, vgl. A111) は、その構造という点で、『実践理性批判』分析論第二章において「純粹実践理性の対象」(V 57ff.) が論じられる際にも継承されている⁽¹⁾。それを命題化すれば、「実践的認識一般の可能性の条件が、同時に、実践的認識の諸対象の可能性の条件である」と表現することができるだろう。このとき、「実践的認識の可能性の条件」が(自由の認識根拠でもある)道徳法則であり、「実践的認識の諸対象」が「そこにあるべきもの」(das, was

da sein soll) (A840/B868) とそこにあるべきでないもの、言い換えれば、行為における「善いもの」と「悪いもの」である。この洞察に従うなら、道徳法則が善悪規定の可能性の条件なのであり、その逆ではない。これが「実践理性批判における方法の逆説」(das Paradoxon der Methode in einer Kritik der praktischen Vernunft) (V 62) である。小論では、この「方法の逆説」を解釈することを通してその批判機能を明らかにし、その機能に基づいて、現代倫理学においてしばしば言及される「正と善」の優劣関係の問題に一定の見通しを示し、カントが鮮明にした道徳的善こそが「正しい(recht)」あるいは「人権(Menschenrechte)」の根拠となるという立場を提示したい。

小論では、第一に、「方法の逆説」について、その内容理解のための情報を準備する。まず、カントの講義録『コリンズ道徳哲学』に基づいて道徳の最上原理に関する彼の問題意識を確認し、次に、「逆説」に関して、キケローの『ストア派のパラドックス』とカントの『道徳形而上学の基礎づけ』（二七八五年）における「逆説」への言及を部分的に検討する。第二に、『実践理性批判』（二七八八年）におけるカントの所説に立ち返り、まず、実践哲学における対象概念、すなわち「純粹実践理性の対象」概念を確定し、次に、「方法の逆説」に対して可能な限り根底的な解釈を加える。このとき、道徳の最上原理の探求における、規定根拠と対象との逆説的關係は、道徳法則と最高善との關係にまで及ぶ。これは、道徳性の次元における道徳的判断には、判断主体の理性的な反省構造・反省作用と無關係に善も悪も現れないという洞察を導くであろう。第三に、「正」と「善」をめぐる現代倫理学の議論を参照し、そうした議論内部におけるカント理解の正当性を問題にする。そのとき、『たんなる理性の限界内における宗教』における根元悪（das radikale Böse）の思想が、法・権利思想一般に対し

て、年代的のみならず論理的に先行していることの意味が問題になる。第四に、以上の行論を踏まえて、グローバル化した世界において、特にその「国境」を場として生じている「人権」問題に対して、カント哲学を踏まえて何が言できるかを考えたい。

一 「方法の逆説」理解に向けて

カントの「方法の逆説」の所説そのものは、多く論じられてこなかった。^④それが、カント倫理学全体の当然の前提と見なされ得ると判断されたからであろうか。このとき、カント倫理学は、定言命法として意識される道徳法則を中心に据えたものとして理解されている。道徳法則が中心なのだから、善悪規定がそれに従うことは当然であると考えられるのである。しかし、カント倫理学の中心概念を——道徳法則ではなく——格率（Maxime）に見定め、カント倫理学を「格率倫理学」^⑤と解するような、すでに久しく見られる動向に定位するとき、件の所説は圭角をもった特色あ

るものとして解されるであろう。ここでは、そうした理解に向けて、いくつかの前提を確認したい。

(一) 同語反復の問題——『コリンズ道德哲学』から

カントは、道德の最上原理を探求し、それをア・プリオリな総合命題として定式化した。その背景には、バウムガルテンが道德の原理として論じた「善を行え、悪を行うな (Fac bonum et omite malum)」の問題がある。⁽⁵⁾ カントは講義録『コリンズ道德哲学』(XXVII 264ff.) において、この命題に次のような批判を加える。⁽⁶⁾ まず、この命題は、「君が善を行うことは善い」と言っているだけで空虚な同語反復であり、仮に「感性的に善きことではなく、道德的に善きことを行え」と言い換えたとしても、そこには「道德的に善きこと」を判断する規則が別に必要になる(したがって第一原理ではあり得ない)。次に、この命題は、そこに含まれる「善」を任意の目的における善と考えることができるがゆえに、「熟練や伶俐の規則」に過ぎないとも解することができ道德的な拘束力をもてない。こうした批判を紹介して、カントは問題の所在を次のように記す。「問われてい

るのは、私の行為が善であるための条件は何かである。」(XXVII 265) その条件を、同語反復としての分析判断に陥ることなく、必然性をもったア・プリオリな命題として定式化することが、カント倫理学の第一の課題なのである。

(二) キケロー『ストア派のパラドックス』から

カントが『道德形而上学の基礎づけ』を刊行したきっかけのひとつは、ガルヴェがキケロー『義務について』に関する翻訳・注解・論文を含む著作『人間の義務に関する論文』(一七八三年)を刊行したことに求められる。⁽⁷⁾ カントは、ガルヴェの所説に批判を加えようとしたのである。なお、その視野に、ここで言及する「ストア派のパラドックス (Paradoxa Stoicorum)」(前四六年頃)が収められていたかどうかは不明である。

キケローは同書の「まえおき」でパラドックスとは「聞く人を驚嘆させるとともに、世人の常識にも反しているような説」(25)⁽⁸⁾と定義した上で、六つのパラドックスを挙げて論じる。そのうち、カントの所説に関係することが予想されるのは、第一の「道德的に高貴なものだけが、善い

ものだ」(258)という意味におけるパラドックスである。

ここでキケローは、所得、財産、地位、権力、快楽など世間で善いとされているものを挙げ、それらは善いものではなく、「道徳的に高貴なもの」だけが善いと主張する。特に、「快楽こそ、最高の善いものだ」(264)という説を採り上げ、それを次のように論駁する。何かが善であるとき、それを所有する人は、その所有以前よりも善い人になり、それを「高貴な誇りのたねにする」(ebenda)ことができる。しかし、快楽には、この二つの性質のいずれも見られない。したがって、快楽は最高の善などではない。

ここで問題なのは、「道徳的に高貴」であるとはいかなることかであり、それを判定する尺度は何かである。キケローは、「正しいおこない、高貴なおこない、徳に基づいたおこないこそ、善いおこないと呼ぶべきなのです」(260)と記すが、上述のとおり、カントにとってこれは答えにならない。

(三) 『道徳形而上学の基礎づけ』の場合

「逆説 (Paradoxon)」という言葉は、『実践理性批判』の

「方法の逆説」の所説以外でもいくつかの著作で用いられている⁽¹⁰⁾。その中で特に注目すべきは、『道徳形而上学の基礎づけ』第二章に見られる言及である。当該箇所でカントは、定言命法をさまざまに定式化した後で、それを善意志との関連で論じ直し、人間を「理性的存在の世界」としての「目的の国」における立法的成員と考える見方を再論している。ここでカントは、次のような「逆説」を挙げる。二文に分けて訳出する。

P₁ 「理性的本性としての人間性もっている尊厳 (Würde) だけが、何か他のそれによって達成されるべき目的や利益なしに、したがって、たんなる理念に對する尊敬が、それにもかかわらず意志にとって仮借ない準則になるはずだ。」(IV 439)

P₂ 「格率があらゆる動機 (インセンティヴ) から独立しているところにこそ、格率の崇高が存し、またそこにこそ、各理性的主体が目的の国の立法的成員となるに値すること (Würdigkeit) が存する。」(ebenda)

P₁は、意志規定においては目的や利益が不可欠であるという通常の立場を前提にしつつ、もし不可欠というのであれば、人間性の尊厳や「理念に対する尊敬」の方が意志規定の根拠になることを指摘する。P₂は、理性的主体は何らかのインセンティブに基づいてこそ「国」の成員になるという立場を予想しつつ、かえって主体の意志作用の主観的（主体的）原理である格率（IV 400 Ann.）がインセンティブから独立である場合にこそ、ひとは「目的の国」の成員たるに値すると指摘する。いずれも逆説的に、感性的・経験的要因を捨象することによってこそ、普遍的な意志規定が可能になることを主張している。ここに、『実践理性批判』における「方法の逆説」の前触れを聞き取ることは可能だが、「目的の国」の表象を背景に、「人間性の尊厳」や「立法的成員」という概念が入り込んでいるがゆえに、この箇所での「逆説」はいまだ鮮明なものとはなっていない。

二 善悪規定における「方法の逆説」

『実践理性批判』における「方法の逆説」は、「純粹実践理性の対象（Gegenstand der reinen praktischen Vernunft）」（V 57ff.）を論じる枠組みの中で、最上の道德原理を探索する方法（V 64）における善悪と道德原理との逆説的な関係として説明される。ここでは当該箇所に対してその要約を試みるのではなく、そこに含まれる価値の秩序と階層に注目することで、「方法の逆説」のラディカルな解釈を目指したい。

（一）実践理性における概念

『実践理性批判』第一部第一編第二章は「純粹実践理性の対象の概念」（V 57）という表題をもち、一面において、対象論としての性格を、他の一面において、「自由のカテゴリー表」（V 66）に収斂する概念論としての性格をもつ。それゆえ、当該箇所は次のように開始される。

「実践理性の概念⁽¹⁾とは、自由によってもたらされるこ

とが可能な客体の表象のことであると、私は解している。²⁹」(V 57)

純粹悟性概念が純粹悟性の活動に由来するように (A68/B93)、実践理性の概念は実践理性の活動に由来する。その活動は、一面で実践的認識 (praktische Erkenntnis) であり、他面で判定 (Beurteilung) である。この引用文では、前者が「客体の表象」という客体面の表現によって、後者が「自由によってもたらされること」が可能な」という様相ゆえに主体面に関わる表現によって示唆されている。それゆえ、長い第二文は次のように書かれている。

「したがって、他ならぬ実践的認識の対象になるとは、その対象あるいはその反対物を実現するような行為に対する意志の關係のみを意味するのであり、そして、何かあるものが純粹実践理性の対象であるかどうかの判定は、もし私たちがその能力をもっているなら（それについては経験が判断しなくてはならない）、何らかの客体を実現するような行為を意志することが可能であ

るか不可能であるかの区別だけである。」(V 57, 強調はカントによる。)

まず、実践的認識の対象に関する記述だが、これは奇妙なものになっている。その記述に、対象の「反対物」の可能性が含まれているからであり、しかも、「対象」に関する記述そのものに「対象」が含まれているからである。しかし、『純粹理性批判』で道徳哲学は「そこにあるべきもの (das, was da sein soll)」(A840/B866) に関わると述べられたことを想起するとき、件の対象は、「あるべきもの」であり、その正反対は「あるべきでないもの」である。このとき、「あるべきもの」や「あるべきでないもの」を実現するのは行為であり、その行為原理としての意志である。行為内容は理論的認識の対象であるから、何かあるものが実践的認識の対象になるのは、その実現に関わる意志が問題になっているときである。

次に、判定についてだが、それは、何かあるものが純粹実践理性＝純粹意志 (V 55) の意志作用において「あるべきもの」かどうかだけを判定することであり、何らの客体

を実現する行為を意志できるかどうかだけを区別することである。なお、この可能性に関する区別は、その行為を道徳的に意志してよいかどうかの区別であるから、件の判定は「行為の道徳的可能性」(V 57)の判定である。^(註)以上をまとめるなら、実践理性の概念は、意志だけについて、自由に基づいて何らかの客体の実現のための行為を意志することが道徳的に可能であるかどうかだけを判定することに由来する概念である。

(二) 純粹実践理性の対象と価値の秩序

上記のことから、実践的認識の対象が背反する一対のものであることが分かる。カントはそれを、まずは広く「実践理性の客体」として善悪 (das Gut oder Böse) に見定める。

「実践理性の客体はひとえに善や悪を担った客体である。」(V 58) 次に、そこから快不快や快楽や苦痛の感覚という経験的要素を捨象することで禍福 (das Wohl oder Übel) を分離する。それは同時に「たんなる手段としての善」(V 59) を分離することであり、普遍的な「それ自体において善いあるいは悪いもの (das, was an sich gut oder böse)」(V 62) を

析出することである。これが純粹実践理性の対象である (vgl. ebenda)。

このような対象が判定されるとき、善悪という一対は、左右のように対等の一対ではないということが重要である。実際、善は「あらゆる理性的人間の判断において欲求能力の対象でなければならない」、悪は「誰の目にも忌避の対象でなければならない」と指摘されている (V 60f., vgl. V 58)。これは、善悪には欲求能力に基づく価値の秩序があることを意味する。善悪はたんなる一対ではなく、そこには先取と後置の関係がある。この点は禍福も同様であるが、判定において、善悪と禍福とのあいだには価値の階層がある。

「[理性原理がそれ自体で意志の規定根拠として考えられるという] この場合、法則は直接意志を規定し、法則に適った行為はそれ自体で善く、その格率がつねにこの法則に適っている意志は、たんに、すべての点において善く、そしてすべての善の最上の条件である。」(V 62)

たんに善い意志は、「すべての善の最上の条件」として位置づけられる。したがって、善は福の条件なのである。このとき、純粹理性が実践的に使用されるのであり、善悪の水準と禍福の水準は峻別されねばならない。^(四)

Ⅲ 「逆説」における抵抗感と真理

ここまで議論を準備したところで、カントはいよいよ「方法の逆説」を提示する。それは逆説の表現として、通常の意味にとつて抵抗感あるものとして明示され、それによつてかえつて真理を印象づける。それはまた、『道徳形而上学の基礎づけ』における「逆説」の不分明さを払拭しつつ、キケローの第一パラドックスに残された問題を解決し、カントの従来の問題意識であつた、道徳原理における同語反復に解決をもたらす。まずは、カント自身の表現を引用しよう。

「さて、いまや実践理性批判における方法の逆説を説明すべき場所に到達した。すなわち、善悪の概念は、

道徳法則に先行して規定されてはならず（一見したところでは、善悪の方が道徳法則に対して根拠として置かれねばならないだろうが）むしろ（ここで実際に論じられているように）、道徳法則の後でのみ、そして道徳法則によつてのみ規定されねばならない。」（V 62f.）

ここには、通常の意味が「一見したところでは、善悪の方が道徳法則に対して根拠として置かれねばならないだろう」と書き込まれている。そしてこれが、道徳原理を同語反復に陥らせる意識なのである。「善いこと」を行うべきだ、すなわち、善いことを行うのは善い、と。さらに、キケローが問い残した「道徳的に高貴」であるとはいかなることか、に対する答えは、道徳法則によつて与えられることになる。

この逆説の真理について、カントは次のことを指摘する。善悪という対象が道徳原理に先行するという思考法を離れることで、善悪を経験的な快不快の感情から切り離し、ア・プリオリな実践的法則の可能性を確保する（V 63）。道徳法則が善の概念に先行することで、「たんに善い」

ことが規定可能になる (ebenda)。さらには、善の概念を快・幸福・完全性・道徳感情・神の意志によって根拠づける立場を離れることで、従来のすべての倫理学が「他律 (Heteronomie)」の立場として批判的に区別される (vgl. V 40, IV 441)。道徳法則が、先取と後置の秩序をもった善悪規定を行うのであり、もはや善悪は「ア・プリオリな意志規定の結果」(V 65)に過ぎない。

(四) 「逆説」の射程

「方法の逆説」がどれほどの批判機能を發揮するかという点では、まず、最高善との関係が指摘されねばならない。カントは、古代の人々が最高善 (das höchste Gut) という対象概念を探索し、そこから意志の規定根拠を導出したことを取り上げ、その手法が、彼らを他律の立場に立たせ、道徳法則を経験的条件に従属させたと批判する (V 64)。すなわち、「方法の逆説」の視点は、道徳法則と最高善の関係にも及ぶのである。カントの主張を引用しよう。

「最高善はつねに純粹実践理性の、すなわち純粹意志

の全対象であるかもしれないが、それだからといって純粹意志の規定根拠であると思なされてはならず、そして、道徳法則だけが、最高善とその実現あるいは促進を客体とする根拠と見られねばならない。」(V 109)

カントは、最高善が純粹実践理性の対象であることを認めた上で、それに対して道徳法則が根拠の位置を占めることを主張する。最高善が、その名のとおりのものであるなら、それはいかなる他人とも共有できるはずのものであり、何らかの共同体にとってもその共通善として位置づくはずである。その最高善もまた道徳的意志規定の結果に過ぎない。

さて、カントは「方法の逆説」によって、自らの立場を「自律 (Autonomie)」として確立する。道徳法則は自律の表現なのであり (V 33)、それは判定と執行を含みつつ、純粹理性の実践的使用の構造を明らかにしている。このとき道徳的判定の中心に位置すべき概念は、意志作用の主観的原理としての格率 (Maxime) である。^(二五) というのは、自律の倫理で道徳法則の名において問われるのは、「格率が普

遍的立法の原理として妥当することができる」(V 30) かどうかであり、この格率なくしては、法則の普遍性を主体的に反省する場もまた存在しないからである。これを要約して言えば、実践においては、その行為主体の主観的(主體的)な意志作用なくしては、そしてそれを介することなくしては、善も悪もない、ということである。小論は、ここに「方法の逆説」の最も先鋭化した批判機能を読み取る。

三 「正」と「善」の問題

カントの「方法の逆説」は、共通善としての最高善に対する道徳法則の先行を主張するものだった。これは、共同体主義と対置される自由主義に見られる、正の善に対する優位を意味するのだろうか。そうでないことはすでに明らかだが、カントの所説にこの類の先行関係を読み取り、それに基づいてカント倫理学は「義務論」であると主張する論者も存在する。^(六)ここでは、前章までに明らかにしたことと、近年の議論においてしばしば参照されるロールズの所

説を照らし合わせ、それを超えて主張できることがらを取り出したい。

(一) ロールズの場合

ロールズは、周知のように、『正義論』の第六〇節で、善さ(goodness)について、その「希薄理論(thin theory)」と「完全理論(full theory)」を区別している。^(七)前者は、原初状態において正義の理論を捉えだすために前提される社会的「基本財(primary goods)」を説明するためのものである。基本財とは「合理的個人が、他に何を望むとしても、自分の人生設計を達成するための必須条件となる特定のものと」(38)であるから、この意味での善さとは、自分がどのような人生を選ぶにせよ、必ず手段・状態として必要になるものごとがもつ特性である。ロールズは、この類の善を前提することの必要性を認めつつ、それを「原初状態の記述の一部としてのみ使用する」(381)。したがって、希薄理論上の善は正の概念の一部であっても、それに先行するものではない。さらにその内実は、カントの道徳法則が規定するような、経験的結果とは無関係な善ではない。

他方、善の完全理論とは、次のようなものである。ひとは、もし完全な情報をもっていたなら最善の人生計画を採用するであろう(366)。そうした人生計画に即し、それを遂行する合理性が善である。このとき、善の内実は一一人ひとりによって異なるだろう。この善は、正に従属するものでなくってはならない。こうした合理性としての善もまた、カントの善悪規定に基づく「それ自体における善」とはまったく異なる。

しかし、ロールズ自身は、カントに正の善に対する優位を見出すことを試みており、その際に、「方法の逆説」に言及してさえている。彼は、カントの道徳法則に正しさの理解を重ね合わせる。確かに、道徳的に正しいことを行うことは善い、と行うことはできるかもしれない。しかし、道徳的に善いことを行うことは正しい、と行うこともできる。ここには正と善とを区別するという、自らの立場をカントに見出すために、自らが提起した区別を自分で融合させる、という事態が発生している。ロールズ自身は「善と悪の概念は、ひろく言って道徳的な善と正しさを含むと解されるべきだ」と主張し、さらには「正と善とは相補的であり、

正の優位はこのことを否定しない」とも指摘するが、これらの概念使用がカントのそれと異なることは明らかである。カントは、「外的法則に従って正しいものが、正当と呼ばれる」(VI 224)という。この外的法則が自然法を含むことも確かだが、それを純粹実践理性の対象と同一視することには無理がある。むしろ、カント自身による正と善との区別に対し、ロールズのそれが内容的に異なっていることが認められるべきであり、カントにおける区別は正の善への優位を意味しないことが理解されるべきだろう。

(二) カントの場合

カントの所説では、善が正に対して優位に立っている。この認識には積極的な意義があることを、彼の一七九〇年代の思索に即して明らかにしたい。批判期を終えたカントは、九〇年代に政治哲学・法哲学に関係する著作・論文を複数発表する。たとえば、一七九三年には理論と実践に関する「俗言について」、一七九五年には『永遠平和のために』が刊行される。このとき注目すべきは、それらに時期的に先行して、『たんなる理性の限界内の宗教』(初版一七

九三年、第二版一七九四年、以下、『宗教論』と略す。）が刊行されていることである。双方を内容的に見渡せば、『宗教論』の第一篇には戦争（VI 34 Anm.）や世界共和国（VI 34）への言及が見られること、第三篇では政治的公共体（VI 34ff.）を視野に入れた議論が行われること、他方、『永遠平和のために』にはしばしば「悪」への言及が見られること、それも『宗教論』における「根元悪」論を想起させる記述が複数回見られることに気づく。たとえば、「人間の本性の悪性（Bösartigkeit）」（VIII 355, 375 Anm.）という記述や、人間に関する「墮落した存在者」（VIII 380）という記述である。これらは、カントにとって、政治哲学・法哲学的思索を展開することと宗教論的思索を遂行することとは重なり合ったことがらであり、前者における正（正義）の追求には、その裏側に、人間が本性上悪である（VI 32ff.）という意識が張り付いていることを予想させる⁽¹¹⁾。ここから次のことが分かる。

根元悪における「悪」を同定できるためには、善悪規定がそれに先行していなくてはならない。その意味で、法論・政治論には（原則に関わる）道徳論が先行している必要

がある。その上で、人間に巣くう悪と対峙しながら、正（法・権利）を論じることができるのである。実際、カントは、国際連盟によって、法を厭い敵対的な傾向をもつ（人間の）流れを抑止する必要性を論じつつも、「もつともこうした傾向性はつねに勃発する危険をはらんでいるのだが」（VIII 357）と付け加えている。

自分や他人の悪性が顕在化し、他人が自分を、そして自分が他人を侵害する可能性を意識することは、市民状態の必要性を裏付ける一つの根拠となる。このとき、侵害されるものを権利と見定めるなら、ここにもまた道徳法則の正（権利）への先行が表れる。カントは、そうした諸権利のうちで唯一生得的な権利である自由（他人の選択意志からの自由）が道徳的命令によって知られるという⁽¹²⁾。「私たちはひとえに道徳的命令によってのみ私たち自身の自由（そこからすべての道徳的法則が、したがってまた、すべての権利も義務も生じる）を知る。」（VI 239）⁽¹³⁾で道徳的命令とは定言命法のことである。したがって、道徳法則の意識によって、純粹理性の実践的使用を介して、初めて私たちの自由が明らかになる。言い換えれば、善を対象とする純粹実践

理性の自律を介して、正（法・権利）を論じる場が拓くのである。^(三三)

四 グローバル化した世界における

人権の問題

カントにおける善の正に対する優位は、もちろん、共同体主義におけるそれとはまったく異なる。件の善は、共同体の伝統に基づく共通善ではなく、各人の自律に基づく善である。小論の最後に、善が彼の人権思想に先行していることの意義を、グローバル化した現代社会の問題と重ね合わせて考えたい。

(一) 国境で立ち止まる人権

現代のグローバル化した世界では、人間の国境を越えた移動が常態化している。そうした移動を行う人々には、難民や移民も含まれる。ここに哲学的問題を見出したのが、セイラ・ベンハビブである。その著作『他者の権利』から

引用しよう。

「哲学的な観点からみれば、国境横断的 (transnational) な移住は、自由民主主義体制の核心にある構成的なディレンマ、すなわち、一方における主権的な自己決定の要求と、他方における普遍的な人権原則の支持とのディレンマを前面に押し出している。」^(三四)

すなわち、人権擁護の体制を主権国家が形成している現状において、国家主権と普遍的な人権とがディレンマを形成し、それが顕在化するのが国境横断的な問題状況なのである。ベンハビブは次のようにも表現している。

「脱国家的な普遍主義的連帯の要求と排他的な成員資格の実践との対立がもつとも明確になる場所は、領土的な境界および境界線にほかならないのである。」^(三五)

これは、日本の状況を参照するときに顕著になる状況である。二〇一一年の難民認定申請数は一八六七人であった

にも関わらず、難民認定を受けたのは二人に過ぎない⁽¹³⁶⁾。この認定の困難さが、件のディレンマの根深さを示唆している。さらには、介護福祉士や看護士の候補として、フィリピンやインドネシアから受け入れている人々の処遇の問題もある。

ベンハビブは、この問題状況に対して、「民主的反復 (democratic iterations)⁽¹³⁷⁾」という概念を導入して解決の方向を示そうとする。これは、すでに成員資格をもっている者たちが既存の制度の改変を議論するのみならず、成員資格そのものを討議の対象に含めつつ、法・権利と成員とを同時に生成させるような過程である。この営みにおいて、市民と外国人との区別は流動化し、排他的な成員資格の特権が削減されていくだろう⁽¹³⁸⁾。こうした主張にとって今日なお有効な思想としてベンハビブは、カントの世界市民法の思想を参照している。

(二) 人権と普遍性

カントの人権思想の根拠である道德法則を振り返ってみよう。普遍性という観点から格率を問題にする道德法則の

意識は、法則の普遍性に対する尊敬 (Achtung) の意識である (IV 400)。また、道德法則は、理性的存在にとって普遍的欲求の対象である善の根拠でもあった。したがって、カントの所説に拠れば、人権はその本性上普遍的なものであり、人権を擁護することは普遍性そのものを擁護することであり、それはまた人間にとって普遍的に善であることになる。ここに、言語や宗教の多様性を踏まえつつ人間が複数の国家を形成しつつ、権利擁護の体制を形成する根拠がある。しかし他方、上述のように、道德法則は人間が本性上抱え込んだ根元悪をも照らし出す。

さて、人間のこの悪性は国内においてよりも、国際関係において、あるいは何らかの国家と外国人との交流において顕在化しやすい、というのがカントの認識である (VIII 355, 375 Ann.)。国内では統治機構による強制によって悪の顕在化が抑制されているが、国境線上では、そうした強制が機能しづらいと考えられているからである⁽¹³⁹⁾。その例を想定しつつ、カントは永遠平和のための第三確定条項に関連して次のように記している。

「ある国の人間は、当該人物の死をひき起こすことなしにできるなら、外国人を退去させることができる。」

(VIII 358)

カントは、人間には普遍的に「訪問権 (Besuchsrecht)」が認められるが、外国人には、特別の手續きなしに「客人権 (Gastrecht)」を認めることはできないと主張する (ibenda)。そこには外国人を退去させる権限が国家に認められるという見解が含まれている。しかし、その権限を踏まえてなお、当該の外国人の生存が危ぶまれるとき、その人を退去させてはならないのである。外国人を退去させることはたやすい。その外国人が、植民地支配をもくろんだ西洋人のような振る舞いを行うなら、それは必要なこともある。しかし、当人の生存可能性を無視して外国人を退去させようとすると、人間には、国内法に守られた自分の権利に安住して、他人の人権を尊重する義務を忘却するという「悪」が顕在化しているのではないだろうか。このとき、人権が道徳法則の意識に由来することが想起されるべきである。そこには、普遍的に忌避すべきものとして「悪」が提示さ

れているからである。

共同体における共通善のみを前提する人はもとより、市民社会で法制度として確定した権利にしか目を向けない人は、まさにその振る舞いによって、自分と同じ物語りを語らず自分と同じ国籍をもたない人を、知らず知らずのうちに排斥し、そうした人々の人権を踏みにじることになる。そうした事態を批判的かつ実践的に問題視するために、カントの「方法の逆説」の批判機能が有効に働くのであり、その善悪規定に基づく「根元悪」の思想には、私たちに對して、つねに、他人の権利を侵していないかどうかを反省させる契機となるという機能も付随しているのである。

おわりに

小論は、カントの「方法の逆説」の所説について、その前提となつてゐる事象を視野に収めた上で、『実践理性批判』においてもっとも鮮明に表れる「逆説」を検討した。ことからは道徳の最上原理に関わり、善いことや悪いこと

が道徳法則に先行するのではなく、道徳法則によって価値の秩序とともに善悪が規定される。行為主体が、実践において主体的な意志作用を行うことなくして、すなわち純粹理性の実践的使用なくして、善も悪もないのである。また、

純粹実践理性は、善とともに人間の根元悪を照らし出すものとして、可能な（危惧される）人権侵害に対してつねに現行の法・政治体制を問い直させる。カントにおける道徳法則と人権との関係に基づくなら、これは現代倫理学で語られる正の善に対する優位とは異なり、あくまで善の正に対する優位を意味するだろう。この視点に立つとき、ベンハビュが「実践的反復」という概念によって示唆した事態の中心に、純粹理性の実践的使用を置くことが可能になる。実際、純粹実践理性が実践的反復と共通する特質をもっていることを指摘できる。純粹実践理性は、一方で、道徳法則を介して普遍性そのものを志向するとともに、行為主体がもつ意志の格率についてその普遍性を問うことを介して、格率の吟味を反復させるからである。格率の普遍性にせよ、現行の法・政治体制にせよ、その問い直しの場を拓き続けるところに、カントの「方法の逆説」の意義が存在

するのではないだろうか。

註

(一) カントの著作からの引用は、いわゆる「アカデミー版」から行い、引用箇所は、その巻数（ローマ数字）と頁数（算用数字）で示す。なお、『純粹理性批判』に関しては、初版（A）と第二版（B）の頁数で示す。

(二) この批判機能には複数のものが考えられるが、道徳性の原理と考えられてきたものについて、快不快の感情が関与しているものとそうでないものとを分けることが、その中心的機能の一つである。

この点については、角忍『カント哲学と最高善』創文社、二〇〇八年、一九六頁、を参照せよ。

(三) アンネマリー・ビーバーの次の主張は、カントの所説を反映したものだとも考えることができる。「人間は、もはや何を善とみなさねばならないかを独断的に定められていず、じっくり考えて、換言すれば、自分自身の利害関心に対しても他人の判断に対しても批判的に距離をとって、どのような目標が自分や人間集団や人類全体にとって総じて善い目標、すなわち追求するに値する目標であるかを自分で決めるようになったときに、はじめて道徳的なものの次元に達したのである。」A・ビーバー、越部良一他訳『倫理学入門』文化書房博文社、一九九七年、一三頁。Annemarie Pieper, *Einführung in die Ethik*, 4. Auflage, Francke Verlag, Tübingen und Basel 2000, S. 22f.

(四) 「方法の逆説」の所説を含む『実践理性批判』第一部第一編第二章に関して、「自由のカテゴリー」を詳細に論じた次の著作でも、この所説が主題的に論じられていない。Stephan Zimmermann, *Konts*

»Kategorien der Freiheit«, Kanstudien-Ergänzungshfte, Walter de Gruyter, Berlin 2011. 次の書作には「コメンタリーとしての性格上」の所説への言及が見られるが、その積極的な分析は行われていない。Giovanni B. Sala, *Kants »Kritik der praktischen Vernunft«. Ein Kommentar*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2004.

(五) Otfried Höffe, *Immanuel Kant*, Verlag C.H.Beck, München, 2., durchges. Auflage, 1988, S. 187.

(六) バウムガルテンはこの原理に「*Initia philosophiae practicae princeps*, 1760 の § 66 で言及している。

(七) 同じ講義には、件の原理をヴォルフのものとして紹介している箇所もある (XXVII 277)。

(八) Manfred Kuehn, *Kant, A Biography*, Cambridge University Press, 2001, p. 278. カントの問題意識の中心が「『純粹理性批判』の誤った批評を書いた人物としてのガルヴェに向かっていたとしても、彼の脳裏には、若い頃から親しんできたキケローの諸著作もまた浮かんでいたかもしれない。

(九) Cicero, *De oratore in two volumes II*, Book III, The Loeb Classical Library, Harvard University Press, 1948. キケローの著作からの引用箇所は括弧内に算用数字で記すが、引用文は水野有庸訳「ストア派のパラドックス」『世界の名著』13、中央公論社、一九六八年)のものを使用する。

(一〇) たとえば『プロレゴローメナ』の § 13 では、不可識別者同一の原則や不一致対称物の問題を介して、空間と時間を直観形式として把握する際に、この言葉が使用される (IV 285)。なお、形而上学へのレフレクシオンには、次のようなまとまった表現がある。「どんな逆説も、それが最初は抵抗あるものに思われることは、必要なことであり確実なことである。それが精査され吟味されるために、そしてしかる後に一層堅牢になるために。」(RefI. 4864, XVIII 13f.)

(一一) この章の表題において、第一編が「実践理性の分析論」(V 57)と表記されている。これは第一章の表題における「純粹実践理性の分析論」(V 19)と整合しない。また、第三章冒頭 (V 71)には、それらに相当する表記がない。これは、第二章冒頭の校正に問題があったことを予想させる混乱である。

(一二) これはアカデミー版ではなく、オリジナル版に従う。アカデミー版のみならず、新旧 PhB 版は「実践理性の対象の概念」として「対象の (eines Gegenstandes)」を補っている。先の註 (一一) で指摘したように、(一)には校正における混乱が予想されるので、アカデミー版などによる挿入にも理由がないわけではないものの、オリジナルでも読解可能である。なお、ヴァイシェーデル版とレクラム文庫版は本文においてオリジナル版を採用している。

(一三) ピーパーは、「純粹実践理性の本来の対象は、道徳法則の要求の名宛人たる意志である」とまとめている。Annemarie Pieper, *Zweites Hauptstück* (57-71), in: Otfried Höffe (Hg.), *Kritik der praktischen Vernunft*, Akademie Verlag, Berlin 2002, S. 118.

(一四) 両者の水準を融合させるわけではないものの、接合させる解釈として次のものがある。Volker Dieringer, *Was erkennt die praktischen Vernunft? Zu Kants Begriff des Guten in der Kritik der praktischen Vernunft*, in: *Kant-Studien* 93. Jahrg., 2002. 小論は、言語使用において禍福と分離された善悪は、禍福とまったく源泉を異にすることに注目している。

(一五) 格率概念については、次の拙論で論じた。拙論『格率』倫理学再考』、『理想』第六六三号、理想社、一九九九年。

(一六) 堂園俊彦「義務論」、赤林朗編『入門・医療倫理』II (勁草書房、二〇〇七年)所収、三三三頁。なお、この類の解釈が、カントの所説を誤解しているというわけではない。必要なのは、「正の理論」という概念の内実を整理することだろう。

(一七) John Rawls, *A Theory of Justice, Revised Edition*, Oxford University Press, 1999, p. 348. 以下、ロールズ『正義論』からの引用はこの版を用い、引用箇所は括弧内に算用数字で記す。

(一八) John Rawls, Barbara Herman (ed.), *Lectures on the History of Moral Philosophy*, Harvard University Press, 2000, p. 227.

(一九) *Ibid.*

(二〇) Rawls, *ibid.*, p. 231.

(二一) 『永遠平和のために』の第二確定条項に関連して、悪の問題を重視した文献として次のものを挙げるべきとができる。Otfried Höffe, *Völkerbund oder Weltrepublik*, in: O. Höffe (Hg.), *Zum ewigen Frieden*, Akademie Verlag, Berlin 1995, S. 128ff.

(二二) カントにおける「人権」概念については、次の拙論で論じた。拙論「人権と人間愛」、日本カント協会編『カントと人権の問題』日本カント研究10、理想社、二〇〇九年。

(二三) Vgl. Matthias Lutz-Bachmann, *Die Idee der Menschenrechte angesichts der Realitäten der Weltpolitik. Eine Reflexion über das Verhältnis von Ethik und Politik*, ders. und Jann Saalf (Hg.), *Was ist das für den Menschen Gute? Menschliche Natur und Güterlehre*, Walter de Gruyter, Berlin-New York 2004, S. 286, 291.

(二四) Seyla Benhabib, *The Rights of Others. Aliens, Residents and Citizens*, Cambridge University Press, 2004, p. 2. 向山恭一訳『他者の権利——外国人・居留民・市民』法政大学出版局、二〇〇六年、二頁。引用は、この邦訳による。なお、国境横断主義と市民資格に関しては、次の文献を参照せよ。Andreas Niederberger, Philipp Schink (Hg.), *Globalisierung. Ein interdisziplinäres Handbuch*, Verlag J.B. Metzler, Stuttgart-Weimar 2011, S. 252.

(二五) *Ibid.*, p. 17, 邦訳「一五頁（訳文を部分的に改めた）」。

(二六) 法務省のホームページ（www.moj.go.jp）による（最終閲覧

日、二〇一二年六月三〇日）。

(二七) *Ibid.*, p. 19, 邦訳「一七頁。ベンハビブはここで次のように記している。「民主的反复とは、自由民主主義体制の法政的政治的制度とその公共圏をつうじて、普遍主義的な権利要求が議論され、文脈化される、公論、熟議、学習の複雑なプロセスである。」

(二八) *Ibid.*, p. 19, 邦訳「一九頁。ただし、ベンハビブの所説がインクルージョンを志向している点には、問題が残っている。それを正確に指摘した、次の文献がある。市野川容孝、小森陽一『難民』岩波書店、二〇〇七年、五八頁以下。ここでも小森は「在日」の問題を挙げて、ベンハビブの所説を批判的に論じている。

(二九) カントが、世界王国 (Universalmonarchie) への危惧とともに、永遠平和のためには世界共和国ではなく国際連盟を採用すべきだと考えるとき、その背景には言語と宗教が自然において多様であるという事実がある (VI 123 Anm., VIII 366)。

(三〇) 『永遠平和のために』に、海岸線における人間の交流に関する記述が複数回見られるのは、このような問題意識に基づいてのことである (VIII 358f., 361 Anm., 363, 364 Anm.)。

注記 小論は、「カントと『方法の逆説』の批判期能」と題して、二〇一二年七月、徳島大学において開催された「京都ヘーゲル読書会平成二十四年度 夏期研究例会」において発表した原稿、ならびに「Menschenrechte in Hinsicht auf das »Paradoxon der Methode« bei Kant」と題して、同年八月、ドイツ連邦共和国ボンにおいて開催された第六回日独倫理学コロキウム (6. Deutsch-japanisches Ethik-Kolloquium) において発表した原稿を加筆したものである。この間、さまざまのご教示をいただいた方々に、記して御礼申し上げる。

Menschenrechte in Hinsicht auf das »Paradoxon der Methode« bei Kant

Yoshiyuki MIKOSHIBA

In meinem Beitrag möchte ich durch Überlegungen zum „Paradoxon der Methode in einer Kritik der praktischen Vernunft“ bei Kant (V 62f.) einen philosophischen Begriff von Menschenrechten in der globalisierten Welt, die von keinem Staat abhängig sind, herausarbeiten. Denn Menschenrechte geraten in der globalisierten Welt noch oft an den Staatsgrenzen in eine Krise.

Zuerst kann man sich die folgenden drei Aufgaben für das Paradoxon der Methode in der *Kritik der praktischen Vernunft* vorstellen, d. i. einen obersten Grundsatz der Moral, der ein synthetischer Satz a priori sein soll, festzustellen, das erste Paradoxon der *Paradoxa Stoicorum* Ciceros, dass nur das, was moralisch edel ist, gut ist, zu kritisieren, und das Paradoxon, das Kant in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* gezeigt hat (IV 439), noch klarer zu formulieren.

In einem zweiten Schritt behandle ich das Paradoxon der Methode in Ansehung der Untersuchungen des obersten Prinzips der Moral in der *Kritik der praktischen Vernunft*, um gegen Rawls' Meinung die Priorität des Guten zum Rechten bei Kant festzustellen. Dabei mache ich auf eine Asymmetrie zwischen dem Guten und dem Bösen, eine Ordnung der moralischen Werte aufmerksam.

In einem dritten Schritt wird die Bösartigkeit der menschlichen Natur behandelt, die in der *Friedensschrift* in Ansehung des Weltbürgerrechts erwähnt und in der *Religionsschrift* als „das radikale Böse“ bezeichnet wird. So soll gezeigt werden, dass Kants Konzeption der völkerrechtlichen Verfassung die untilgbare Bösartigkeit des Menschen voraussetzt. Dies beinhaltet den Beweis für die Priorität des Guten, weil man ohne einen Maßstab zur Bestimmung der moralischen Werte (des Guten oder des Bösen) die menschliche Natur nicht beurteilen kann.

In einem vierten Schritt wird eine neue Bürgerschaft in Hinsicht auf Transnationalismus und die Allgemeinheit der Menschenrechte betrachtet und der Begriff „democratic iterations“ von Seyla Benhabib in die Diskussion eingeführt. Zum Schluss wird die bedeutende Rolle der reinen praktischen Vernunft, deren Gegenstände das Gute und das Böse sind, für eine Anerkennung der Allgemeinheit der Menschenrechte aufgezeigt.