

## カントにおける「他者」の問題

—「占有」の概念を中心にして—

松 井 富美男

【キーワード】 普遍化・随意志・外的な私のもの・占有権・人間性

### 1. デカルト的問いから一序にかえて—

デカルトは絶対的真理を獲得するために少しでも疑わしいものを除外しながら「私は考える、ゆえに私はある」という命題に到達した。この手続は通説には「方法的懐疑」と呼ばれる。これにより感覚的なもの、幾何学的真理、神の存在、私の身体などが取り除かれ、精神だけが抽出された。精神は意識に内在するものや判断作用などからなるものであって、想像力によって生み出されたものではない。なぜなら想像力を働かすには物的な形状や像が必要であるが、このような感覚的なものは初期段階で除外されるからである。ところでこの方法からすれば他者はどうであろうか。他者も私の外側のものとして形状、匂い、声、動作などの感覚的所与によって規定されるために初期段階で排除される。その結果、他者の存在は物一般と同じように疑わしいものとなる。

だがこうした「蓋然的観念論problematischer Idealismus」の立場をカントは否定する。その主張を纏めると次のようになる。私の存在は時間において捉えられるが、その時間は知覚における不変的なものを前提にしている。そして不変的なものについての知覚は私の外側にある物とのかかわりから生じる。それゆえ私が自らの存在を意識することは、私の外側に物が現実存在していることの表れである。このようにカントは、内的経験はそれ自身で確実だとするデカルトに対して、逆に外的経験の確実性が内的経験を裏づけているのだと主張する (Vgl. KrV.B.275ff)。

カントの論駁の仕方にも問題が残るが、その点はひとまずおくとして、ここで確認しておきたいのは、少なくとも彼自身は物の現実存在を認めているということである。もしそうであれば、カントは他者の身体も物と同じく確実であると考えていたことになるであろう。他者の身体もやはり「私」の外的経験に含まれるからである。しかし断るまでもなく、他者は単なる物とは異なり私と同じ思考する存在者である。他者のこうした面はいかにして捉えられるのだろうか。カントは次のように述べている。

「私は外的経験ではなく自己意識によってのみ思考する存在者を少しだけ分かる。だからこのような対象はこの私の意識を他の物に転写 (Übertragung) したものにほかならない。こうすることでのみ他の物は思考する存在者として表象される。」 (KrV.B.405)

ここからカントの場合には私と他者の距離がいかに遠いかが分かる。他者の身体については前述のように私の外的経験がその確実性を保証したが、その保証はせいぜい物体としての身体に及ぶだけである。他者を思考する存在者として見た場合には、そのような保証は得られない。他者の存在は私自身の内的経験を物（他者の身体）の上に転写することではじめて露わになる。そのため他者はもはや直接には捉えられず、私自身の内的経験から構成されることになる。こうした説明は神が土のチリから人を造りそれに命の息を吹き込む神話を連想させる。私はさながら自らの似姿を他者に転写する神のようである。

いずれにしても、このように他者の存在すらも自明でなくなるとき、倫理学がいかに構成されるのかは疑問である。というよりも、かつて倫理学は一度たりともこうした問題に悩まされたことがあっただろうか。和辻の指摘をまつまでもなく、倫理学が人と人との間柄の学、すなわち人間の学だとすれば、他者はおのずから前提にされるし、また前提されなければならない。そしてこの前提が拒否されるとすれば、倫理学の名に値するのかどうかすらも怪しい。逆に言えば、倫理学が他者問題を無視できなくなっているところに現代社会の深刻な病弊を読み取れる。もとより18世紀に他者問題など存在しなかったし、哲学上のスキャンダルになりえるはずもなかった。倫理学のあるところには必ず他者が存在したからである。だがその他者とは一体何者であろうか。

この問題に答える前に、「他者」の意味をここで再確認しておきたい。カントは人間学的問題の一つとして「私は何をなすべきか」という問いを挙げた。これは個人が倫理学の立脚点であることを宣言したものである。残念ながら、他者との共同遂行の可能性はこの問いからは伺えない。倫理学の主体はモナドや単独者としての自己に限定され、他者はどこにもその席を見いだせずに倫理学の圏外に追いやられる。だが他者は倫理的主体として存在できないまでも、私を外側から限界づける何者かとして存在することは確かである。この意味での他者であれば、もちろん倫理学の主題になりうる。ただし、そうした他者が感情をもちあわせた具体的な個人であるかどうかは、また別問題である。

## 2. 普遍化における他者

カント倫理学の功績の一つに普遍化の論理がある。それは次のようにして論証される。例えば困ったときには偽りの約束によって借金をしてよい、という格率を考えた場合に、この格率にみんなが従うとしたら約束を信じる者はだれもいなくなり、結果的にだれからも借金できないだろうから、この格率は自己矛盾をきたし道徳的に不正である、というように論証される。だがこの論証には大きな落とし穴がある。それはロールズの正義論にも当てはまることだが、カントの場合も、普遍化において「自由で平等な合理的存在者」としての人間が前提にされている点である。<sup>1)</sup> こうした人間のもとに一括りされる他者とは平均的な抽象的個人である。普遍化では、このような抽象的個人が他者の名のもとに前提にされる。他者は私に対する直接的な具体的個人とも異なる

り、普遍化を成り立たせるための道具にすぎない。ここでは他者も論理的に処理される。だがよく考えてみれば、こうした前提は簡単に論駁されうる。例えば約束が遵守されることを特に期待もしない一人の人間を想定したときに、どのような結果になるかを考えてみればよい。その人間は普遍化を不可能にする反証例であって、「すべてのカラスは黒い」を反証する一羽の白カラスと同じように、普遍化の原理そのものを無効にする。前例であれば、その人間の存在は、人から借金をしようとすれば貸し手が一人もいなくなる、という自己矛盾的な命題の反証例になる。そのために普遍化を成立させようとすれば、このような例外者を排除し一律に操作可能な他者を想定する必要がある。だから「格率の自己矛盾」とは他者がこのように意図的に操作された結果にすぎないのである。

このような理解に対しては、第三批判の美的判断力批判第40節を傍証した反論も予想される。とりあえずその根拠となる個所を見てみよう。ここでカントは「常識の格率Maximen der gemeinen Menschenverstand」を三通りに区分している。<sup>2)</sup> それは(1)「自分で考える」(2)「すべての他者の立場で考える」(3)「常に自分自身に一致して考える」の三つである (Vgl.KU.294)。まず(1)は消極的なもので「偏見のない考え方」と呼ばれ、迷信からの解放や啓蒙が求められる。次に(2)は積極的なもので「拡張された考え方」と呼ばれ、普遍的立場から自分の判断を反省することが求められる。最後に(3)は「首尾一貫した考え方」と呼ばれる。これは(1)と(2)を結合することで得られる、普遍化になくってはならない考え方である (Vgl.KU.295)。それゆえ「理性の格率」とも呼ばれる。

人は迷信や偏見に囚われると他律的になって自律が損なわれる。それゆえ(1)では自律の確立が求められる。これは人間の発達史に譬えると啓蒙に相当する。<sup>3)</sup> 啓蒙とは「他者の導き」を必要とする盲目や迷信を脱して、自力で悟性を使用することである。「悟性の格率」はこうした「強制のないzwangsfrei」(Anthr.228)自律の確立を求める。しかし自ら考えるというだけでは「知恵Weisheit」(Anthr.200)として不十分である。場合によったら「判断の主観的な個人的条件」(KU.295)のために井の中の蛙になる恐れもある。そこで「すべての他者の立場に自分を置く」(KU.294)ことによって判断を拡張することが求められる。これは「反省するときに、他のすべての人の表象の仕方を(アプリアリな)思考のなかで考慮し、いわばすべての人間理性にそって判断することで錯覚を免れる判定能力」である (KU.293)。こうした能力を手がかりにして普遍的立場からの反省がここでは求められる。

カントによれば、判断力には「規定的判断力bestimmende Urteilskraft」と「反省的判断力reflektierende Urteilskraft」があり、前者は普遍のもとに特殊を包摂する能力であるのに対して、後者は特殊に対して普遍を見いだす能力であるとされる (Vgl.KU.179)。ここでは反省的判断力によって自己判断を拡張することが求められる。すなわち、「すべての他者の立場に自分を置くことによって規定される普遍的立場から自分自身の判断を反省する」(KU.294)ことが求められる。

これは「寛大な考え方liberale Denkungsart」(Anthr.228)とも呼ばれる。この考え方は個的判断や主観的判断に「偶然に付着する諸条件」(KU.294)を捨象することで判断の拡張を図る。「すべての他者の立場に自分を置く」ことはそうした普遍化のための一契機である。またそのために「他のすべての人の表象の仕方を(アプリアリな)思考のなかで考慮する」ことが求められる。それゆえカントにとって、他者は飽くまでも主体の思考のなかで織りなされる想像上の産物であって、直接的な対話主体になりえない。とはいえ、(3)の考え方に(2)の考え方も含まれるので、構想力や感情が普遍化に不可欠なことは言うまでもない。そのことは「人間が自分の思想を巧みに伝達するには、構想力と悟性の関係も大切である」(KU.295)という言葉からも裏づけられる。しかしだからといって他者が倫理学の主題になるわけでもない。他者は依然として私に対する直接的な具体的個人などではなく、平均的な抽象的個人である。

ここからすれば、「すべての他者の立場に自分を置く」という言葉から、他者問題の可能性を見て取ることはできないであろう。<sup>4)</sup>たとえ共通感覚が人間の相互理解を可能にするとしても、共通感覚が専ら感情を拠り所としていることを見落としてはならない。カントは同じく第三批判の別の個所で次のように述べている。「ここでいう共通感覚はしばしば同じ語で呼ばれる常識から本質的に異なっている。なぜなら後者は感情ではなく概念に従って判断するからである」(KU.238)と。ここから明らかなように、この箇所で問題になっている共通感覚は「概念に従って」判断する「常識」「知恵」「命令」などに部類されるべきものあって感情としての共通感覚ではないであろう。それゆえ「他者の立場に自分を置く」といっても、その意味するところはおのずから異なるはずである。

### 3. 「汝」としての他者

カントは、なぜ約束を守るべきかという問いに対して、これは定言命法であり、そうすべきであるとしか答えようがない、と述べている(Vgl.MS.273)。そして彼は「これは純粋な(権利概念にかかわるあらゆる空間と時間の感性的諸条件を捨象した)理性の一要請である」(Ibid.)と付け加えている。約束は人格と人格の間で交わされる「法的行為rechtlicher Akt」である。

「約束と同時に約束されたものが私のものになったとしか言えなければ、私は他者の随意志(Willkür)による何かの履行(Leistung)を私のものだとは言えない。私がそう言えるのは、まだその履行の時期でなくても、私が他者の(それを規定して履行させる)随意志を占有していると主張しうる場合だけである。こうして他者の約束は財産(Habe und Gut)に含まれ、私はそれを私のものに数え入れることができる。」(MS.248)

ここでは私が約束されたものを既に所持していようと、いまいと、約束が財産として扱われることに注意しなければならない。約束が物件であれば私の財産になりうるであろう。しかしながら、だれに、何を、いつまでに与える、といった約束ごとは広がりをもった空間的な物件とは異

なり、他者の随意志の表明や他者の言葉、あるいはそれを記した文書にすぎない。とすれば、なぜこうした他者の随意志が財産や占有の対象になるのか。先ほどの問いをもう一度振り返ってみよう。

なぜ私は偽りの約束をしてはならないのか、これが問いであった。この問いに対しては、他者の随意志が「私のものDas Meine」であると仮定すれば、偽りの約束は私の「自由と所有権への侵害」(Grdl.430)になるからいけない、という答えが考えられる。だが私への侵害はこれにとどまらない。私は紛れもなく人格である。人格とは目的自体であって、何人からも単に手段として使用されてはならないものである。それにもかかわらず約束が破られるとすれば、私は他者に利用されたことになる。その結果、私は腹を立てるかもしれないし、人間や社会に不信感を抱くかもしれない。こうして私が自分の意に反して精神的に傷つけられるのは人格権の侵害になる。この意味で偽りの約束は不正である。

だがこの論証でもまだ問題が残る。前提によれば、約束と同時に私が約束されたものを所持しようとしまいと、他者の随意志が「私のもの」にされた。もしそうであれば約束不履行の随意志も「私のもの」となるだろうか。形式の上からは、随意志は肯定的なもの[~しようとする]と否定的なもの[~しようしない]が考えられる。しかし随意志が「私のもの」となるならば、否定的随意志ではなく肯定的随意志でなければならない。そのことは前提から明らかである。では、内容の上からはどうであろうか。いかなる随意志も志向的内容をもつ。例えば「Xを与えることを意志する」場合には、随意志の志向的内容は「Xを与えること」である。その際に他者の随意志が「私のもの」となるか、ならないかは、Xの所与性に関係する。約束というのは未来に関する事柄の宣言であって、約束されたXは「可能的なX」にすぎない。とすれば「可能的X」には約束が守られない場合も含まれるから、Xが「私のもの」となるためには、約束が確実に守られなければならない。だからXは「可能的X」であってはならず「実在的なX」でなければならない。この場合にのみ他者の随意志は「私のもの」となりうる。だがこのことは、同時に、他者の随意志が私の内に固定され、他者自身のもの、つまり「汝のもの」でなくなるという逆説を導く。次にこの点について考えてみよう。

カントによれば、意志概念は二重に規定される。それは次の通りである。

「法則は意志(Wille)から生じ、格率は随意志(Willkür)から生じる。後者は人間の場合には自由な随意志である。法則のみに基づく意志は自由でも不自由でもありえない。なぜなら意志は行為にではなく、直接に行為の格率のための立法(それゆえに実践理性そのもの)にかかわるからである。それゆえ意志は全く必然的であり、それ自身ではいかなる強制も可能ではない。ただ随意志のみが自由と呼ばれうる。」(MS.226)

ここで注意すべきことは、意志が自由でも不自由でもないと言われるのに対して、随意志のみが自由とされる点である。法論ではこのような随意志同士の衝突を避けるために普遍的法則に従っ

た両立可能な格率が求められた。それが「権利の普遍的原理」である。だがここで問題になるのは随意志と随意志の調和関係ではなく、約束を介した随意志と随意志の支配服従関係である。この関係では支配する随意志は自由のままであるのに対して、服従する随意志は自由ではない。そのために他者の随意志は自由を喪失することになるけれども、「約束を履行する」という志向的内容は保持される。しかもその内容は「可能的」ではなく「実在的」である。そうでなければ私は他者の随意志を「私のもの」とすることはできないからである。では、約束を介して「私のもの」となる他者の随意志とはいかなるものであろうか。あえて矛盾めいた言い方をすれば、それは随意志であって、もはや随意志ではないであろう。次にこの点について論証してみよう。

立法には外的立法と内的立法がある。前者は「生じるべき行為を客観的に必然的なものとして示し、したがって行為を義務とする法則」であり、後者は「この行為をなす随意志の規定根拠を主観的に法則の表象と結びつける動機」である (MS.218)。まず随意志は格率の能力であり選択の自由をもつから、どちらの立法も選択可能である。ただし、選択の自由といっても悪への自由は含まれない。次に意志は立法と一体であり実践理性そのものであるために、当為をもたず自由でも不自由でもない。意志はおのずから法則と一致する「意欲」であり、神の意志や神聖な意志のような完全な善意志にのみ該当する (Grdl.414)。このような意志の諸性質を考え合わせれば、内容の上からは、「私のもの」となる他者の随意志が意志と非常に似ていることに注意する必要がある。なぜならこの随意志においても「Xの実在性」が前提にされ、Xを生み出す行為が必然化されるからである。それゆえ他者の約束履行の随意志が「私のもの」となるとすれば、まさに約束が介在することによって他者の随意志が既に意志に変質しているのではないかと思われる。以下では、占有論を中心にしてこの仮説を裏づけてみよう。

順序が逆になるが、まず私と汝の関係が最もはっきりと現れる「対人権 *persönliches Recht*」から見ることにしよう。カントは次のように述べている。

「他者の随意志の占有とは、自由の法則に従った私のものによって他者の随意志を規定してある行為をさせる能力をいう。これは一つの権利である。」 (MS.271)

「物権 *Sachenrecht*」が物件に対する権利であるとすれば、対人権は他者の行為に対する権利である。その際に権利が「有体的物件 *körperliche Sache*」にしか及ばないか、それともそれ以外の例えば行為や人格にも及ぶかどうかによって、「所有権 *Eigentum*」と「占有権 *Besitzrecht*」の区別が生じる。対人権は「他者の随意志の占有取得」 (MS.272) にかかわるだけで、約束されたものの取得に直接にはかかわらない。もし約束されたものが取得されるのであれば、それはもはや対人権ではなく物権である。また対人権の目的は「他者のもの」を私に譲渡する法的行為にある。これは、例えば他者が私に X を与える約束をした場合には、「他者のもの」である X が「私のもの」となるといった具合に、他者から私への X の移転において端的に示される。それゆえ私が X を実際に「私のもの」として取得するまでの間は、X は「私のもの」として「他者のもの」でも

ある。すなわち、Xは私と他者の共有のものとなる。そのために共有のものに対応してここでは「共同体意志gemeinschaftlicher Wille」(MS.271)も形成される。この意志は私と他者の間にはじめから存在するものではなく、契約を介して私の随意志と他者の随意志が結合してできたものである。カントは次のように述べている。

「約束者の特殊意志 (besonderer Wille) <sup>5)</sup> によっても受諾者の特殊意志によっても前者のものが後者のものに移ることはなく、両者の結合された意志 (vereinigter Wille) によつてのみであり、それゆえ両者の意志が同時に宣告される場合にだけである。」(MS.272)

契約が成立するためには、約束者 (Promittent) と受諾者 (Promissar) が同時にその契約内容を確認する必要がある。だが実際には同時確認はむずかしいので、契約は、約束と受諾にかかる経験的諸条件 (例えば時間差など) を捨象して、共同体意志によって同時確認されたと見るほかない。このように叡智界での契約を仮想することではじめて「契約による取得」が可能になる。その際に受諾者としての私が取得するものは、約束されたものではなくて「他者の約束」あるいは「他者の随意志の占有」である (Vgl.272,274)。なぜならば約束されたものを取得しようとするれば、受諾者は期日付きで約束者に当のものを引き渡すように要求し、その同意を約束者から取り付ける別の契約がさらに必要になるからである。ここで重要なことは、約束と受諾の同時確認という想定に伴う共同体意志が移転を可能にする、とされる点である。カントは対人権を、まず約束者が当のものの占有権を放棄し、そのうえで受諾者がそれを取得する、というようには考えない。彼は、約束者から受諾者への占有権の移転は放物線運動やベクトルのように二つの随意志の結合からなる共同体意志によって可能になると考える。

以上のことから、他者の随意志が「私のもの」となる場合には、随意志が既に意志に変質しているという仮説が裏づけられよう。だが「支配する随意志は自由のままであるのに対して、服従する随意志は自由ではない」という記述は訂正されなければならない。そうでないと、移転の根拠が私 (受諾者) の随意志に置かれることになるからである。これは今述べたように誤りである。カントは契約が成立する時点で私と汝の共同体意志が形成され、この意志こそが移転を可能にするとしている。ここでは他者が移転の共同遂行者として扱われることに注意すべきである。「私のもの」は「他者のもの」を前提にしてはじめて可能である。とはいえ、ここでは私と汝の直接的な関係が問題になるわけではない。これは飽くまでも「もの」や「占有」を通じてはじめて現れる私と汝の共同体関係である。それゆえ他者は私に対して直接に現れる思考する存在者もないのである。しかしカントがここで「もの」をめぐる命令-服従関係を個人的レベルではなく社会的レベルで捉え直し、私と汝の相互制約のうちその可能性を見て取っている点は見逃せない。この根底にあるのは法の可能性を純粹理性概念に基づかせようとする超越論主義である。「私のもの」が可能であるためにはとりあえず「自由の法則に従って」いることが重要である。さもないと私と汝の関係も成り立たないであろう。ここで言われる自由は「法則への尊敬」にかかわる道

徳的自由とは異なるけれども、立法的意志の成立に不可欠な外的自由である。それゆえ共同体意志というときも、私と汝に限定されない「すべての他者の立場」から見た一般者としての他者の視点が重要になる。

#### 4. 一般者としての他者

カントによれば、私法は「物権」「対人権」「物的対人権dinglich-persönliches Recht」の三つである。これらは、その客体からすると、「私の外にある(物的な)もの」「ある行いをするという他者の随意志」「私との関係における他者の状態」に分かれる(MS.247)。またその取得の仕方からすると、「事実によるもの」「契約によるもの」「法によるもの」に分かれる(MS.276)。さらにまた、他者との関係からすると、「外的な私のもの」と「外的な私のもの・汝のもの」に分かれる。このうち「外的な私のもの」は次のように定義される。

「外的なものが私のものであるのは、私が物件を占有していないにもかかわらず、他者がそれを使用することで私が侵害されうると言える場合だけである」(MS.245)

ここで重要なのは「占有Besitz」の概念である。「私が占有していないもの」が「私のもの」とされるためには、二通りの占有形態が可能でなければならない。一つは「空間時間的に他の場所に見いだされる対象」にかかわる占有であり、もう一つは「単に私(主観)から区別された対象」にかかわる占有である(Vgl.MS.245,249)。前者は「経験的占有empirischer Besitz」「物理的占有physischer Besitz」「感性的占有sinnlicher Besitz」などと呼ばれ、後者は「法的占有rechtlicher Besitz」「叡智的占有intelligibeler Besitz」「理性的占有Vernunftbesitz」などと呼ばれる。<sup>6)</sup> 外的に「所持Inhabung」しないものを占有するというときの占有形態は後者になる(以下では、後者の場合には「法的占有」の語でもって、前者の場合には「経験的占有」の語でもって代表させる)。

経験的占有では時間空間的に限定された占有が問題になる。これは私の占有物(例えばリング)が私の手から奪われるときに「内的な私のもの(私の自由)」(MS.250)が侵害される、といった仕方で示される。こうした侵害行為は言うまでもなく「随意志の自由な使用が普遍的法則に従って各人の自由と両立しうるように行為せよ」(MS.231)という権利の原理に抵触する。あるものを自由に使用できるのは、そのものに対して権利をもつからである。それゆえあるものへの自由が妨げられるときは、その権利が侵害されるときである。このように経験的占有の命題は権利一般の概念から矛盾律によって容易に導出されうる。例えば「私はもたないリングをもつ」という場合に、経験的に考えれば、このリングは「私のもたないもの」であるから他者がそれを「奪う」ことはできないであろう。このことは論理的に自明である。このように経験的占有は分析的命題であり、名辞の否定は直ちに自己矛盾となるものである。

これに対して、法的占有は時間空間的に限定されない仮想的な占有のためにこのような矛盾律は成り立たない。経験的に所持しないものでも叡智的な意味では「もつことHaben」が可能であ



る。法的占有は経験的占有から空間時間的な諸条件を捨象した、理性自身によって与えられたア  
プリオリな総合的命題である。そのために法的占有の可能性は、定言命法と同じように証明され  
るのではなく要請されるにとどまる。そこで「私の随意志のすべての外的対象を私のものとして  
もつことができる」(MS.246)というように前提されて「無主物res nullius」が排除され、「根源的  
取得ursprüngliche Erwerbung」が出発点に据えられる。

「外的な私のもの」には「他者から導き出されるもの」と「他者から導き出されないもの」とが  
ある(Vgl.MS.258)。前者は、前章で見たように、「私のものと汝のものとの共有の状態」から法的  
行為によって取得された。これに対して後者は一方的な随意志の独断的な宣言によって取得され  
る。これが根源的取得と呼ばれる。この概念は経験的には「はじめに取得ありき」から出発する。  
例えば無人島でだれのものでもない宝石を見つけたとき、それを直ちに「私のもの」にすること  
ができる。この場合には自分が最初の人であるというだけの理由で宝石を「私のもの」にすること  
ができるのである。この可能性のために、さらになぜ最初の人であればその取得が許されるか  
という証明は必要とされない。ただ一言「これは私のものである」という宣言がありさえすれば  
よい。その意味で根源的取得は「一方的随意志の働きによって取得される」事実行為である  
(Vgl.MS.260)。だが他者が同じように当のものを「私のもの」であると宣言するときには、この  
宣言は無効だとして他者の行為を差し控えさせる拘束性を、最初の宣言が伴わなければ意味がな  
いであろう。<sup>7)</sup>つまり、すべての他者を排除する「先占Bemächtigung」が可能でなければならない。  
さもないと法的な意味で当のものを取得したことにはならないであろう。それゆえこのよう  
な取得はすべての他者の承認がなければ一時的にとどまる「暫定的取得provisorische Erwerbung」  
である。これは自然状態における取得を意味する。それに対してすべての他者が当のものを承認  
して使用を差し控えるように拘束する取得は「永久的取得permtorische Erwerbung」である。こ  
れは法に基づくもので、公民的状态においてのみ可能である(Vgl.MS.264)。

カントはここで根源的取得を事実として認めたいうえで、その合法化がいかにして可能であるの  
かを問題にしているのもあって、自然状態における根源的取得の正当化を試みているわけではな  
い。根源的取得のような「物質的基盤」は法的行為から生じるのではなく予め人間に与えられ贈  
られたものである。<sup>8)</sup>このような取得はある意味でアプリオリな権利である。だがこの権利の  
ゆえにすべての他者はそれに対する義務をもつわけではなく、すべての他者に「外的なもの(使  
用可能な)は、いかなる人であれ、その人のものになるように行為せよ、という法的義務  
(Rechtspflicht)がある」(MS.252)からこそ根源的取得は権利になりうるのである。このように、  
なぜすべての他者は根源的取得を承認するのかという問いへの答えは、権利から義務を導出する  
のではなく、逆に義務から権利を導出する発想の転換によってはじめて可能になる。

この手続は第一批判の手続とある意味で符合する。再度確認しておけば、第一批判ではカテゴ  
リーの「形而上学的演繹」と「超越論的演繹」とが区別され、前者では一般論理学の判断表に基づ

いてカテゴリーが導出されたのに対し、後者ではカテゴリーが対象に関係する仕方が解明された (Vgl.KrV.B.159)。法論では、まず根源的取得の権利が事実として前提され、そのうえでこの権利がいかにして可能であるのかが問われる。この問いに対するカントの答えは以下の通りである。

「このような取得の可能性は、…実践理性の要請からの直接的な帰結である。この随意志が外的な取得を正当化できるのは、随意志がアプリアリに結合された (相互的な実践的關係に入りうるすべての人の随意志の結合による) 絶対的に命令する意志の内に含まれるかぎりにおいてである。なぜなら一方的な意志はすべての人に拘束性を課すことはできないからである。そのためには全般的な、偶然的ではなくアプリアリに結合された、そのために立法的な意志が要求される。というのはこの原理に従ってのみ、あらゆる人の自由な随意志とすべての人の自由との一致が、したがって権利一般が、それゆえ外的な私のもの・汝のものも可能になるからである。」 (MS.263) [傍点は筆者]

この引用文は「先占」に言及したものであるが、ここから拘束性の根拠が明らかとなる。それは「アプリアリに結合された絶対的に命令する意志」または「全般的なアプリアリに結合された立法的な意志」である。この意思は先に挙げた共同体意志と基本的には同じものである。ただし、両者はその成立契機を異にする。すなわち、共同体意志の場合には「汝の随意志の占有」が契機になるのに対して、ここでは「全体的占有Gesamttbesitz」が契機になる。全体的占有とは次のようなものである。

「物件における権利とは、私が他のすべての人といっしょに全体的占有をなす物件を私的に使用する権利である。…このような全体的占有を前提にしなければ、物件を占有しない私が、それを占有して使用している他者によってどうして侵害されるのか、全く考えられない。…他者が拘束性をもつのは、全体的占有においてあらゆる人の随意志が結びつくことによるのみである。」 (MS.261)

ここから分かるように、私的占有は全体的占有と対になっている。これは部分と全体の関係に類似する。カントはモナド主義をとらないので部分の集合をもって全体とはせず、むしろ超越論主義の立場から部分を全体の限定と見る。それと同じように私的占有は全体的占有の一部であり、全体的占有によって限定されたものである。「私の随意志のすべての外的対象を私のものとしてもつことができる」という実践理性の要請命題が「許容法lex permissiva」と呼ばれるのはこのためである (Vgl.MS.247)。要するに私的占有とは他者一般によって許されたものなのである。では、なぜすべての随意志が全体的占有において一つに結びつくのか。それは「普遍的規則から生じる普遍性、したがって拘束性の相互性 (Reziprozität)」のゆえである (MS.256)。つまり、「もしすべての他者が外的な私のものを保証してくれないのであれば、私は外的な他者のものを侵害しないように拘束されない」 (MS.255f.) といったような相互的な「保証Sicherstellung」がこのもとにある。言うなれば、ギブ・アンド・テイクの関係である。ただし、これは私と汝の間で直接

に成立する相互保証ではなく、公民的社会を前提にした普遍的な他者と私の間で成立する間接的な相互保証である。

## 5. 私の内における他者

『道徳形而上学』の「徳論」第26節から第28節にかけて「他者に対する義務」の一つである「愛の義務」が取り上げられている。ここでの中心テーマは「汝自身と同じように汝の隣人を愛せよ」というイエスの黄金律がいかにして義務論に包摂されうるか、という問題である。カントはこの黄金律を他者に対する「好意Wohllwollen」の格率から基礎づけようとする。まず格率が義務となるためには少なくとも普遍性を満たさなければならない。普遍性は格率が義務となるための必要条件だからである。ここから好意はすべての他者に対してのみならず、私に対しても向けられうる。なぜなら私が一人除外されるだけでも普遍性は成立しないからである。そこでカントは「汝自身と同じように」という表現を、すべての他者と同様に自分自身も含めてよい、という意味に解釈して黄金律を愛の義務に包摂する。これは飽くまでも黄金律の理論的解釈である。問題はこれを実践する場合である。他者が私に親しいかどうかで愛し方が異なるし、また自己自身を愛するのと他者を愛するのとも愛し方は異なる。となれば、すべての人を等しく愛するというのは矛盾である。そこでカントは好意を「願望Wunsch」レベルと「行いTat」レベルに分けて考えている。

「願望ではあらゆる人に平等に親切にできるが、行いでは格率の普遍性を損ねることなく、愛される人の違いに応じてその程度もかなり様々でありうる」(MS.452)と。

この解釈がイエスの思想を著しく曲解していることは言うまでもない。この点はひとまずおき、ここでは義務に願望レベルと行いレベルがあることに注意しておきたい。こうした区別は、他者問題へのカントの姿勢を知る手がかりになる。とりあえず願望と行いがどのような概念であるのかを簡単に見ておこう。まず願望から。

概念に従って対象を生み出す能力が随意意志だとすれば、願望は「対象を生み出すことができない欲望」である(Vgl.MS.213/Anthr.251)。願望は行為の対象と実現可能な仕方がかかわらない。しかし理性に規定された願望は意志の一部であり意志の目的形成に関与しうる(Vgl.MS.213)。そのために意志が行為の原因であるとするれば願望はその意志の原因であるから、行為からすると願望は行為の「原因の原因性」である(Vgl.KU.178Anm.)。こうした願望は洗練された高次の願望である。願望にはこの他にも、実現不可能な対象を望む「空虚な願望」、望んだものを直ぐに獲得したが「憧れ」、目標が定まらない「気まぐれな願望」などがある(Vgl.Anthr.251)。これらはいずれも願望の消極的規定である。カントが愛の義務で引き合いに出す願望は理性に制御された積極的なものである。この願望は対象の産出に直接にかかわらないが、実践的には有効である。

次に行いについて見てみよう。「行いは行為ではないが、行為は行いである」<sup>9)</sup>と言われるよ

うに、行いは行為 (Handlung) から区別される。行為と比べて外延がより大きいのは行いである。行いには帰責されうるものと帰責されえないものがある。人間の行いは帰責されうる(Vgl.Rel.31)。行いが帰責されうるためには、少なくとも行為者が自由の法則に基づいて行いをするのでなければならない (Vgl.MS.223)。行為とはその責任の所在が明確に示される行いである (Vgl.VE.69)。そのために子どもには行いは可能であるが行為は可能ではない。行為は内面と外面、あるいは動機と結果の両面を含むのに対して、行いは行為が結果的に外に現れ出たものである。それゆえ行いでは「道徳的正しさRichtigkeit」が問題にされ、行為では格率や心情の上から見た「道徳的価値 moralischer Wert」が問題にされる (Vgl.KpV.159/Grdl.399)。

以上のことから、願望が行為の動機にかかわるのに対して、行いが行為の結果にかかわることが分かる。なお、断っておけば、願望と行為の関係は目的と結果の関係のように捉えられてはならないであろう。その場合には、いかなる結果になるにせよ、目的と結果との間に何らかの連関が想定されうる。だが願望と行いの間にはこうした連関が成り立たないばかりか最初から期待されてはいない。行いとこのような連関を求めようとすれば、願望よりもむしろ「余地 Spielraum」を含む随意志が問題になるであろう。この意志は色々な行為可能性を含む広い義務にかかわる。広い義務あるいは不完全義務では、例えば一般的な隣人愛が父母への愛によって制限されるように、一つの義務の格率が他の義務の格率によって制限される (Vgl.MS.390)。行いはこのような選択の余地を残す随意志を原因とする。そのために行いの対象は、随意志の目的として最初から設定された、少なくとも実現可能なものである。これに対して願望ではこのような実現可能な対象ではなく、実現されるべき対象が志向されるだけである。それゆえ願望対象の他者と行為対象の他者とでは必然的に意味は異なる。

ところで、カントは定言命法の第二方式の導出に当たり「客観的目的objektiver Zweck」の概念に注目している。これは絶対的価値を有する「自己目的」であり「他のあらゆる可能的目的の主体そのもの」(Grdl.37)である。このような目的がほかならぬ人格というわけである。こうして「汝の人格ならびにすべての他者の人格における人間性を単に手段としてではなく同時に目的として使用するように行為せよ」(Grdl.429)という人格の原理が導出される。「人間は神聖には不十分だけれども、人格における人間性は人間にとって神聖でなければならない」(KpV.87)と言われるように、人間性は神聖で不可侵なので何人からも侵害されてはならないものである。それゆえ人間性は「私のもの」や「汝のもの」といった所有の対象になりえない。このような制限を伴う占有権が物的対人権である。

物的対人権の占有取得は、物件が「事実」、対人権が「契約」に基づくのに対して「法」に基づくとされる。その対象となるのは婚姻権、両親の権利、家長権などである。所有権は有体的物件への全権利を意味し、そのために物件の処分権もここに含まれる。これに対して物的対人権では、物件ではなく人格がその対象にされるので、人格を占有することができるだけで、人格を自由に

処分することはできない。そのために夫が妻に対して、両親が子どもに対して、家長が奉公人に対してもつ権利はおのずから制限される。その権利は「外的な対象を物件として占有しそれを人格として使用する権利」である (MS.276)。ここでは自由な存在者が外的自由に従って相互に影響し合うことが求められる。その結果、「自由な存在者の共同体Gemeinschaft freier Wesen」が形成される。そしてこれが一つの人格を形成し、その利益の確保が個人の権利に優先される。では、このような物的対人権の根拠は何か。それは「自然的な許容法」すなわち「あらゆる物権や対人権を凌駕する権利すなわち人間性の権利」である (Ibid.)。ここではもはや「結合された意志」は問題にされずに人間性の権利が契約よりも優先される。

ここから人間性があらゆる権利の制約であることが分かる。この点は人間性が客観的目的として「あらゆる可能的目的の主体」とされたのと符合する。人間性はあらゆる人間の全活動を制約する「主体」である。そのために「汝の人格ならびにすべての他者の人格における人間性」という場合も、人間性は「汝のもの」や「他者のもの」というように別々の仕方ではなく、「汝のもの・他者のもの」（これまでの言い方に従えば「私のもの・汝のもの」）というように一体的に捉えられなければならない。すなわち、人間性はすべての人に共通する普遍的なものなのである。願望レベルでの好意が問題になるときもこれと同様で、やはり「全人類を含む人間性一般の理念」が好意の対象になる (Vgl.MS.451)。そうでなければ、「少しも尊敬に値しない隣人」(MS.23) に対しても「平等に親切にできる」はずはないからである。つまり、ここでの他者に対する義務とは、すべての他者ならびに私の内にある人間性に対する義務にほかならないのである。私が他者を見たり聞いたりすることは私自身における人間性を見たり聞いたりすることであり、また他者の嘆きや怒りは私自身における人間性の嘆きや怒りでもある。だからカントの場合、他者への「同情 teilnehmende Empfindung」は他者と共に喜び苦しむ「共感Mitgefühl」などではなく、飽くまでも人間性に対する義務の「参加Teilnehmung」でしかないのである。カントは次のように述べている。

「他者に対する共苦 (Mitleid) や共喜 (Mitfreude) を感じることはそれ自体義務ではないが、他者の運命への積極的な参加は義務である。それゆえ最終的に共感的な自然的 (感性的) 感情をわれわれのうちで陶冶し、この感情を、道徳的感情やそれに見合った感情から生じる同情のための色々な手段として利用することは間接的な義務である。」 (MS.457)

他者への共感「人間らしさMenschlichkeit」の証であるが、これを自らのうちに育む方法は二つである。一つは「相互に自分の感情を伝達しあう能力と意志」に求めるものであり、もう一つは「満足や苦痛の共通感情に対する感受性」に求めるものである (Vgl.MS.456)。前者は自由で「同情的teilnehmend」であり、後者は不自由で「伝染的mitteilend」である (Ibid.)。義務とされるのは前者である。後者は放っておけば伝染病のように広がり禍悪を増大させるだけである。それゆえカントは同情においても実践理性に導かれなければならないと考える。だが結局のところ、

彼にとっては、感情に流されて自己を見失わないようにすることは他者問題以上に重要だったのであろう。カントの限界でもある。

〔注〕

カント文献の頁づけについては、『純粹理性批判』はオリジナル版に、『倫理学講義』はパウエル・メンツァー版に従い、その他はアカデミー版カント全集に従う。また著書名は以下の略号で示す。

- (VE.) : Eine Vorlesung Kants über Ethik. hrsg. v. Paul Menzer, Pan Verlag Rolf Heise, Berlin 1924.
- (KrV.) : Kritik der reinen Vernunft.
- (Grdl.) : Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. [IV]
- (KpV.) : Kritik der praktischen Vernunft. [V]
- (KU.) : Kritik der Urteilskraft. [V]
- (MS.) : Metaphysik der Sitten. [VI]
- (Anthr.) : Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. [VII]
- (Rel.) : Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. [VII]
- (Aufkl.) : Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? [VIII]
- (TP.) : Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis. [VIII]
- (Frd.) : Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf. [VIII]
- (VR.) : Vorarbeiten zu metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre der Rechtslehre. [XIX]

- 1) Vgl. John Rawls, A Theory of Justice, Harvard Univ. Press, Cambridge 1971. S.252.
- 2) 『人間学』にもこれとほぼ同一の規定が見いだされる。常識の考え方はここでは「知に至る訓戒」(Anthr.200)あるいは「不変的な命令」(Anthr.228)と呼ばれている。なお(2)については「自分を(人間同士の伝達において)すべての他者の立場に置いて考える」(Anthr.200,228)となっており、「人間同士の伝達において」という挿入部分にわずかな特徴が見られる。
- 3) 啓蒙については『啓蒙とは何か』のなかでより詳しく述べられている。

「未成熟なのは自分のせいであるが、啓蒙とはこうした未成熟から抜け出すことである。未成熟とは他者の導きがないと自分の悟性を使用できないことをいう。未成熟の原因が悟性の不足にではなく、…自分自身を使用する決心や勇気の不足にあるなら、その責任は自分にある。それゆえ『自分自身の悟性を使用する勇気をもて!』が啓蒙の標語である」(Aufkl. 35)

啓蒙の真の発展形態は私的レベルの議論にとどまらず、公的に開かれた議論を形成することにある。すなわち、理性を「学者Gelehrter」の立場から、あるいは「全公共体の構成員Glieder

eines ganzen gemeinen Wesen」や「世界公民社会の構成員Glieder der Weltbürgergesellschaft」として公的に使用することにある（Vgl. Aufkl. 37）。その際に注意すべきことは、「公的öffentlich」と「私的privat」の言葉遣いについてである。理性の公的使用とは世界公民的立場から発言することであるが、私的使用とは「公職や官職の範囲内で」発言することである。これは本文の「悟性の格率」における個的立場の確立とは無関係である。一般には公職や官職にかかわる事柄はすべて公的とされるが、カントの用法は一般の用法とかなり異なる。彼は理性の使用に伴う自由、つまり言論の自由は世界公民的社会における最低限の自由と見る。これに対して理性の私的使用は一種の職業倫理である。ここでは自由の権利よりも服従の義務が中心になる。すなわち、軍人は軍人としての、政治家は政治家としての立場を堅持することが求められ、この範囲内での発言しか許されない。しかし理性の公的使用においてはこのような制限は存在しない。だれもが「学者」として自由に発言することが許される。ただし、それは勝手気ままに発言してよいという意味ではない。その権利は少なくとも二つの条件を満たしていなければならない。一つは自分の発言が世界公民的社会の利益になるという確信であり、もう一つは自分の意見が衆目に晒されることへの自覚である。この条件を満たす場合にのみ理性の公的使用は社会の進歩に寄与することになる。そのためにこれを保証する自由は「公民的自由bürgerliche Freiheit」と呼ばれる。

なお、理性の公的・私的使用に関連して次の問題が残る。それは、クーデター計画を知った軍人は国難を避けるためにその機密を外部に漏らしてよいかどうか、あるいは医師の医療過誤に気づいた看護婦はその事実を外部に漏らしてよいかどうか、というような社会問題である。このような問題は一般的には義務の葛藤、特殊的には服務規程と内部告発（機密漏洩）の対立としてよく引き合いに出される。この場合に功利主義者なら可能的結果の考量によって答えを容易に導き出すことができるだろうが、カントの場合にはもう少し複雑な思考が必要である。この場合であれば、彼は為政者がどんなに邪悪でも為政者を通じて国民は権利を与えられるので、為政者に従う義務はあるが従わない権利はなく、ひたすら我慢しなければならないと答えるかもしれないし、国難のような緊急時には為政者の告発や交代もありうると答えるかもしれない（Vgl. TP. 300Anm./MS. 320ff.）。

- 4) 例えば中村雄二郎氏は『共通感覚論』（岩波現代文庫）のなかでカントの共通感覚に言及している（266頁、316頁）。その論拠にされているのが「一つの感情を普遍的に伝えることができるためには共通感覚（Gemeinsinn）が必要である」（KU.239）というカントの一文である。ここから氏はカントの内にも「共感や共苦としての痛みや受苦」（316頁）の可能性を見て取っている。
- 5) ここで「特殊意志」と「結合された意志」のいずれにおいてもWilleが使用されているのは偶然なのか、意味があるのか、ははっきりしない。因みに「結合された意志」という場合に、他の個所ではここと同じようにWilleが使用されることもあれば、Willkürが使用されることもあ

る (Vgl. MS.271,274)。また「結合された意志」と同じことを意味する「共同体意志」や「共通の意志」の場合には概してWilleが使用されている (Vgl. MS.271,273/TP.297/Frd.371)。唯一の例外は法哲学遺稿である (Vgl. VR.215)。いずれにしても、法論を体系的に理解しようとするならば、この個所のWilleはWillkürに書き換える方が分かりやすいだろう。なお、カントではWilleが「立法的意志」や「純粹意志」ではなくて「意志一般」を表す場合もあるので、この個所もその意味で理解すればさほど問題にはならない。

- 6) ドイツ語では二つの占有形態は区別されずにBesitzで表現されるが、英語には区別がある。すなわち「法的占有」を表すときにはownershipが、「経験的占有」を表すときにはpossessionが用いられる。Vgl. Howard Williams, *Kant's Political Philosophy*, Basil Blackwell, Oxford 1983, S.84.
- 7) もっとも、事態はカントが考えるほど簡単ではない。根源的取得が「内的な私のもの・汝のもの」すなわち生得的な自由権に含まれる場合には、だれもが同一のアプリオリな権利をもつわけだから、法的行為を前提にした議論は成り立たない可能性がある。結局、自然状態において最初の人これが「私のもの」だと宣言し、その宣言を他者が認めるためには、叡智的占有ではなく、それこそ当のものを所持しているという経験的占有が決め手になるだろう。Vgl. Leslie Mulholland, *Kant's System of Rights*, Columbia Univ. Press, New York 1990, S.253fff.
- 8) Vgl. Offried Höffe, *Immanuel Kant*, Verlag L.H.Beck, München 1983, S.223.
- 9) Hermann Cohen, *Ethik des reinen Wille*, Georg Olms, Hildesheim 1981<sup>5</sup>, S.177.



## Das Problem „des Anderen“ in Kant

— hauptsächlich durch den Begriff des „Besitzes“ —

Fumio MATSUI

**äußeres Mein, Besitzrecht, Menschheit, Universalisierung, Willkür**

Im „Problem des Anderen“, das heutzutage der philosophische Skandal ist, handelt es sich darum, wie man den Anderen als mit Weh und Qual Individuum erfassen kann. Wenn der Andere nur als solcher bezeichnet würde, wäre es bei Kant sehr schwer, dieses Problem zu behandeln, denn der Andere ist nichts anderes als gewisse Arten von Werkzeug für moralische Universalisierung. Also man soll den Anderen als jemanden erfassen, welcher meine Freiheit von außen eingrenzt. Dann wird es auch bei Kant das Problem geben. Im vorliegenden Aufsatz wird der Andere in diesem Sinn hauptsächlich durch den Begriff „Besitz“ bei der Kants Rechtlehre untersucht.

Nach Kant bedeutet der „Besitz“, daß „ich durch den Gebrauch, den ein anderer von einer Sache macht, in deren Besitz ich doch nicht bin, gleichwohl doch lädiert werden könne.“ (MS.245) Darin sind „empirischer Besitz“ und „rechtlicher Besitz“ enthalten. Kant behandelt hauptsächlich den letzten und nennt ihn „äußeres Mein“ oder „äußeres Mein und Dein.“ Die Gegenstände sind dreierlei: (1) Sachenrecht, (2) persönliches Recht, und (3) dinglich-persönliches Recht. Es handelt sich darum, wie der Andere mit diesen Besitzrechten zusammenhängt. Der Verfasser legt hier nach drei Rechten den Anderen folgenderweise aus: (i) als „Dich“, (ii) als Allgemeines, (iii) als mein Inneres. Durch diese Betrachtung läßt es sich feststellen, daß bei Kant auf jeden Fall der Andere nichts anderes als ein Moment ist, das die „Gemeinschaft“ und den „gemeinschaftliche Wille“ ausmacht.