

カントの哲学と生に関する4つのテーゼ  
——法哲学の読解へ向けての予備作業として——

小谷英生

## 0. はじめに

本小論は、生 [Leben] という、カントがほとんど語らなかつた概念についての考察であり、語られなかつたもの取り戻し、置きなおそうという試みである。その目的は、批判期の緒テキストに対するひとつの読みの可能性を提示し、それによって晩年の法哲学を読解するための足がかりを作ることにある。

或る哲学体系において語られなかつたものを解釈によって取り出す、といった営みには、しばしば曲解や強引さ、独断と教条主義がつきまとう。我々はこうしたリスクを負うことを辞さないが、その理由は、まさに本小論の先にある法 [Recht] なるものが、我々の生に直結しているように思えてならないからである。たとえば、法の名の下に我々の生命は保証されることも奪われることもある。所有物や活動範囲や身分その他、我々の生活に関する事柄もまた同様である。したがって、或る法の理論が生をどのように位置づけているのか、どのようにみなしているのか、そして、翻って今度は、そうした位置づけによって当の法理論がどのようなものとして組織されたのか——こういったことを検討することは、たとえ曲解の危険性を顧みたとしても、欠くことのできない作業であろう。また、このような観点において古典理論を研究することには、現代的な意義もある。なぜならば生をめぐる我々の状況、たとえば飢餓やエイズ、人口爆発、少子高齢化、民族紛争、大量破壊兵器、人工授精、移民……レヴェルは様々であれ、こうした人々の生をめぐる諸問題を解決するためには、テクノロジーの進歩とともに法（そしてもちろんカントの哲学がそうであるように、法哲学に隣接する倫理学）の力がやはり必要であり——そうした問題を引き起こしているのもまたテクノロジーや法であったとしても——、古典理論はそのためのヒントを与えてくれるであろうからである。本小論が、生という、カント研究としては些か奇妙なテーマを扱うのも、まさにこうした問題関心からに他ならない。

とはいえ、このような大風呂敷を広げたにもかかわらず、本小論の叙述はこうした問題関心に応えるまでには至らないし、なにより無味乾燥なものになるであろう。本小論があくまでも予備作業に留まることを念頭において、読み進めていただきたい。

## 1. 生に関する4つのテーゼ

批判期のカントからは、生に関する少なくとも4つのテーゼが読み取れるように思われる<sup>i</sup>。ひとつ目は、『純粋理性批判』の誤謬推理や方法論などにおいて示唆された、生とは、魂と物体との合一としての身体 [Körper] であるというものである<sup>ii</sup>。ふたつ目は、いまのテーゼと相即する生とは不死なる魂 [Seele] の生である、というものであり、これは『実践理性批判』でしばしば仄めかされている (KpV 222Amn. usw.)。この2つのテーゼは、伝統的な形而上学がいかにも提出しそうなものであるが（「肉体は墓場である」——ピュタゴラス）、しかし諸他の哲学者同様カントについても、同テーゼを主張するための思考過程の独自性にこそ意義がある、そういった類のものである。

第3のテーゼは「世界公民的見地における一般史の構想」(1784) や「人類の歴史の憶測的起源」(1786) などで表明され、さらに『判断力批判』(1790) 第二部や「永遠平和のために」(1795) でも取り上げられた、生とは「地球上の存在者 [Wesen auf Erde]」(KU 390 usw.) としての人間の生である、と定式化

されよう。これは単なる物体 [Körper] としての身体を有し、ただ時間・空間のうちに在るだけの生でもなければ、反対に身体から切り離された不死なる魂の生でもなく、「有機的存在者 [organisiertes Wesen]」(KU 289 usw.)として自然に組み込まれた、死すべき存在としての人間の生を意味するだろう。

以上3つのテーゼは、それぞれ物理学的、倫理的、神学的(目的論的)<sup>iii</sup>見地から提出されたものであると要約することもできる。しかしながらカントは更にもうひとつ、生に関する重要なテーゼを与えており、それが法哲学への道筋を、示してくれるであろう。この最後のものは既に『実践理性批判』(1788)において、そして再び『人倫の形而上学』(1797)において、いわば法学的・倫理的(第2テーゼとはまた違った)見地から提示されている――。

カント最晩年の著作である『人倫の形而上学』は、「欲求能力 [Begehrungsvermögen] とは、欲求能力自らの諸表象を通じて、これら諸表象の対象の原因であるような能力である。己れの諸表象にしたがって [gemäß/第二批判では nach] 行為する存在者の能力は、生と呼ばれる」(MS 211) という印象的な言葉によって幕を開けるが、これこそが生に関する第4のテーゼである<sup>iv</sup>。ここで「行為する存在者の能力」と呼ばれていることから分かります、第4のテーゼにおける生は、何か現実の過程ではなくその可能態である(それゆえここでの Leben は、「生命」と訳すべき体のものであるかもしれないが、しかしここでカントは生物学的に考えているわけではない)。生という、超越論哲学者としてのカントがほとんど語らなかつた概念については、実践哲学においてもやはり表立って議論されることはなかつたが、だからといってこの命題は決して無視されてよいものではない。なぜならば生に関するこのテーゼは、法と倫理なるものがカントにとっていかなるものであつたのか、いかなるものとして語る事ができたのか、そして何より、法と倫理を然るべく語る事によって何を意図していたのかを窺い知る上で、非常に重要であるように思われるからである。

以下、これら4つのテーゼについて考察していくが、本小論全体を通して注意して頂きたいことが3つある。一つ目は、生についての諸テーゼのどれが正しいのかといったことを、我々は問わないということである。本小論における我々の課題は、生をどのように語る事が正しいのか、といったことではなく、どのような文脈において生は然るべく語られるのか、そのように生を語ることで、どのような思考が可能となつたのか、このことだからである。また第二に、今述べたふたつの問いは、カントの思想の発展史において捉えられているのではなく、理論の要石に関わるものであるという点である。そして最後の注意点は、カントの法哲学を検討するからといって、我々は即それが現代においても有効であると考えているわけではない、ということである。或る哲学を研究するという事と、そこに現代的意義を見出すこととは別の営為であつて、最終的にそういうことがあつたとしても、出発点に何か希望的観測を持ち込むべきではないと、我々は考えている。これは、先に掲げた問題関心と矛盾しない。

## 2. 第1のテーゼ、あるいは、身体について

生に関する第1のテーゼは身体としての生であるが、そこで云われている身体 [Körper] とは、カントにあっては単なる物体 [Körper] でもなければそれ自体で生ける肉体、すなわち生身 [Leib] のことを指しているのでもなかつた。身体とは物体と魂との合一体であり、第1のテーゼはそのような合一としての生を意味しているように思われる。

しかしながら、このような身体は『純粋理性批判』ではほとんど扱われていないものであり、それどころか次のような弱気な発言さえ見受けられる。

「それゆえ、(思弁的とは別のなんらかの見地において) 非物質的でいかなる身体的変化にも従わないと想定された魂の本性に反して、にもかかわらず経験は、我々の精神力の高揚も錯乱も、たんに我々の諸器官のさまざまな変化でしかないことを証明しているように思われる、という難点に諸君が突き当たったならば、これらの証明の力を次のことによって弱めることができよう。即ち、我々の身体は、現状においては(生においては) 感性の全能力、それとともに全ての思考が条件として関連する基本的現象以外の何ものでもない、と諸君が仮定することによって。」(A 778f. / B 806f.)

経験は、「魂の本性に反して [...] 我々の精神力の高揚も錯乱も、たんに我々の諸器官の [つまり身体の] さまざまな変化でしかないことを証明しているように思われる」。我々の魂の存在を疑わせるこの証明に対しては、しかしながら、「我々の身体は、現状においては(生においては) [...] 全ての思考が条件として関連する基本的現象以外の何ものでもない」と諸君が仮定することによって、その説得力を「弱める」ことしかできない。物理学的な現象の世界を基礎付け、叡知界の証明不可能性を暴露した『純粋理性批判』のカントが直面したのは、身体という思考する物体のアポリアであった。

経験によると精神的な諸作用は(精神力の効用も錯乱も)、身体の諸器官の変化に付随するものとみなされる。これは現代脳生理学の一般的見解とも一致するが、しかしカントはこのように身体を思考することを拒み、「生においては [im Leben]」「全ての思考が条件として関連する基本的現象」であると仮定することを奨励している。つまりカントは、あくまでも身体を物質一元論ではなく、物質と魂の二元論の接点として考えたかったのである。けれどもこのような(身体)は『純粋理性批判』では決して主題化されなかったし、物体と魂の合一は「仮定される」だけであって、証明もされなかった。それどころか、『純粋理性批判』が打ち出した方法や諸帰結——すなわち超越論的観念論——は、こうした(身体)とは無関係なところで構築されているようにさえ思われるのだ<sup>v</sup>。一体なぜ、カントは己れの体系に身体を導入することを避けたのであろうか。そのヒントは、沈黙の10年に突入する少し前、1766年の『視霊者の夢』において語られている。

『視霊者の夢』は靈魂論、特に当時有名だった靈能力者スエーデンボリの著作『天界の神秘』ならびに独断的形而上学(ライプニッツ=ヴォルフ学派)との決別を目的として書かれたものである<sup>vi</sup>。この著作の中でカントは、一方では靈[Geist]の物理空間上の実在性を否定し、それが見えるという視霊者の信憑性を退けている。しかし他方で彼は、物理空間ではない別の場所(端的にいえば叡知界)での靈の存在までも否定してはいないのであって、このいわば二世界論をどのように思考すべきかを、視霊という現象に即して考察している。

さて、ここで云われている靈とは一体どのようなものであろうか。カントは「靈という語が何を意味するかを、私は少しも知らない」(II 320/以下、同テキストからの引用はすべて巻数とページのみを示す)と云いながら、しつこく認められる意味として靈なるものを次のように定義している。「[不可入性をもたない] この種の単純な存在者は、非物質的存在者であり、それが理性を有しているならば、靈と名づけられるであろう。」(II 321)

靈魂論者や視霊者たちが報告する「靈」の奇妙なところは、それが現実の物理空間を占めるにもかかわらず、不可入性を持たない点で、物理法則を犯していることである。しかしそれでも靈魂論者たちが物理空間内における靈の存在を主張するのは、この実在する「非物質的存在者」という靈の概念が、我々の身体における生(いうまでもなくこれは我々の第1のテーゼである)を上手く説明しているようにもみえるからである。

ところがカントは、魂と物体の合一としてのこの身体に対して、「霊」というあまりにも不確かな仮説を用いることには納得できなかった。この辺りのことについてはテキストに直接語らせることにしよう。

「さて、人間の魂がひとつの霊であることが証明されたと仮定するならば（そのような証明がいまだかつて遂行されなかったことは先のことからみてとれるのだが）、提起されうる次なる問いは、物体界におけるこの人間の魂の場所は何処であるか？ といったようなものになるだろう。[これに対して] 私は答えるだろう、その諸変化が**私の**諸変化であるような物体であると。[そして] この物体は**私の**身体であり、その場所は同時に**私の場所**である、と。もしもこの問いがさらに、それならばこの身体における**君の**（魂の）**場所**はどこか？ と続くならば、私はこの問いのうちに何かいかがわしいものを推測するであろう。というのもその内には、経験によっては知られないことではあるが、たぶん思い込みに近い推論 [eingebildete Schlüssen] に基づく事柄——即ち私の思考する《私 [Ich]》は私自身 [meiner Selbst] に属する身体の他の場所から区別された、ひとつの場所にあるということ——が既に前提されていることに、簡単に気づかれるからである。しかし誰も己れの身体における或る特定の場所を直接意識せず、彼が人間として、周囲の世界に関して占めている場所を意識しているわけである。それゆえ私は通常の経験に依拠して差し当たり云うであろう、**私が感覚するところに私は在る**、と。私は頭に在るのと同じように指先にも在る。私は、踵が痛み、激情に心臓が鼓動する、その当のものである。私の足裏にできた肉刺が私を苦しめるとき、私は激痛の印象を脳神経にではなく足先に感じる。いかなる経験も私の感覚の或る部分を私から離れていると考えるように教えないし、[...] 私の不可分の《私》を脳髄の顕微鏡的に小さい部屋の内に閉じ込めるようにも教えない。」（II 324f.）

身体に魂なるものが作用していることを我々が知っているのは、霊魂論者たちが報告するように魂が現実空間内に存在し、身体のうちを座をもつからではなく、我々が「私が感覚するところに私は在る」という経験を持っているからであり、そうして《私》はひとつの存在者として物体空間内に位置を占めているからである。カントが霊の睿智的存在を認めながらも霊魂論に反対した理由は結局、それが人間というひとつの存在者をふたつに分け（魂と物体として）、にもかかわらず同じ空間内に同居させるといってみれば二元論と一元論との奇妙な混合だったのである。

だが、この混合はまた、同時にカントの立場でもある。してみれば、一体どうやってカントは己れの敵から己れを区別するのであろうか。残念ながら前批判期のこの短いテキストにおいては、これに対する回答は出されていない。カントがそこで得たものはむしろ、この魂と物体の合一という問題の大きさの自覚、魂と物体の関連が、本質的に不可解であることの自覚にあったからである。

「私は、私が世界における非物質的本性の現存在を主張し、私の魂そのものをこれらの存在者の部類に組み込むほうに非常に傾いていることを白状する。しかしそうすると、霊と身体との連帯がいかにも神秘的になりはしないだろうか？ だが、[...] 同時にこの不可解さは、いかにも当然ではなかろうか？」（II 327）

「思考と意志が私の身体を動かすということを私はよく知っているが、単純な経験としてのこの現象を決して分析によって別の現象へともたらしことはできないし、それゆえ私はこの現象を認識できるが、洞察できないのである。」（II 370）

身体は、一方では物体であり、物理法則にしたがっているのだが、しかし同時に他方では「思考と意志」によっても動かされている。その〈如何にして〉について我々は何も分からないし、しかもその分からなさは根源的なものである。魂と物体との合一は我々にとって知りえないことであり、その合一の根拠は、靈魂論に代表されるようなお伽話としてしか語れないものなのである（そしてこのお伽噺はハイデガーを俟つまでもなく、哲学の仕事ではない<sup>vii)</sup>）。

要するに『視靈者の夢』のカントは、身体としての生に関する無知の知を発見したのだといえよう。そしてこの無知の知は、『純粹理性批判』において身体が主題化されなかったことや、超越論的諸能力の場が身体器官に割り当てられなかったこと…などと<sup>viii)</sup>、一致している。言い換えれば、思考の条件を思考し、〈我々は何を知りうるか?〉を主題とした『純粹理性批判』が、身体を決して思考の条件ないしは超越論的根拠としなかったことと、一致しているのだ。

魂と物体の合一した身体、「認識できるが、洞察できない」我々の身体。身体としての生は思考の限界であり、『純粹理性批判』という書物が、経験の哲学を含んでいながら他方で身体や生といった要素に触れていない理由のひとつも、ここにあると考えられる。だが、それはカントが我々の身体性を無視したわけではなくて——我々が身体を生きるにもかかわらず、身体を超えて何を我々は思考しえるのか、このことを追求したからであるように思われる。だからこそ、批判に対する躓きの石は、物体から独立した魂の存在証明、それをア・プリオリに知りうることだったわけである。

「我々の全批判に対するひとつの大きな、いやそれどころか唯一の躓きの石は、あらゆる思考的存在者それ自体が単純な実体であること、したがって（同じ証明根拠から導かれることだが）そのようなものとして人格性を不可分なものとして伴っており、あらゆる物質から分離された己れの実在を意識していることを、ア・プリオリに証明しうる可能性がある場合であろう。」(B 409)

もしも我々の身体でない生、「あらゆる物質から分離された己れの実在」を証明できたならば、批判は瓦解する。ということは逆に言えば、我々が身体として生きているからこそ批判哲学は成立するわけであり、また実際、だからこそ批判は超越論的觀念論、即ちその主張が我々から離れては無であることを言うのである<sup>ix)</sup>。

このような具合にして、生に関する第一のテーゼは『純粹理性批判』の議論と関連している。思弁哲学にとって身体とは、決してそこから離れることはできないが、しかし知の対象ではない、そうした代物なのであった。カントが哲学的な知の対象——感性・悟性・理性など——を、身体の次元にはないが、しかし身体を超えたところに実在するわけでもない（＝超越論的觀念性）、そうしたものと考えたのも、ゆえなきことではなかったのである。

### 3. 第2のテーゼ、批判哲学の帰結としての

生に関する第2のテーゼ（不死なる魂としての生）もまた、以上の議論の延長線上で捉えることができよう。というのもこの不死なる魂は、形而上学の根本課題（神・自由・不死）のひとつとして解決されるべき問題ではあるが、こうして我々が身体としての生を生きている限り、決して証明されえないものだからである。

カントが用意した回答は、不死なる魂は思弁的に証明されるのではなく、実践的にその実在が要請されるのだ、というものであった。我々は死すべき身体を持った存在者でしかないが、しかし最高善を実

現せよという実践命題（道徳命題）をもっているがために、我々は死すべきではない。いやむしろ、我々が不死でなければ、最高善に関する実践命題を定立することは不可能である<sup>x</sup>。———こうして不死なる魂は要請される。この〈要請されたもの〉というのが、生に関する第2のテーゼの意味である。

現代の我々からみるとこのようなロジックはもちろん強引に聞こえるし、ニーチェが皮肉を云ったように神が笑い死んでしまった原因にあたる類のものである。しかし、カントの名誉のためにも言うておくが、実践哲学における魂の不死は決して、我々に死後の世界（純粋な魂の生）での見返りを約束させるものではなかったし、またそれによってカントは現世の空しさを説きたかったわけでもないのである。定言命法は死後の幸福の約束ではなくて、普遍的に妥当する義務を言い表している。そしてこの普遍妥当性は、少なくともカントの意図としては、我々を過去や未来ではなく現在へと繋ぎ留めるためのものだったのである。つまり、カントにおける魂の不死は救済の思想ではなく、最高善という理念へと無限に——その点では生前も死後も変わらずに——近づいていく、そのような彼の倫理＝実践哲学の構造を反映しているのだ。

ところでこの第2のテーゼは、一体いかなる思考を切り開いてくれたのだろうか。この問いを前にして、我々は回答に窮していることを告白せねばならないだろう。というのも、この第2のテーゼは、批判哲学の帰結ではあっても、批判哲学の新しい側面を照らすような代物ではなかったのだから。したがって本小論の課題に即して言えば、なぜカントが魂の不死を〈要請〉という形でしか語れなかったのか、その理由を明らかにするだけで十分なように思われ、それはけっきょく前節で確認したとおり、哲学する我々が純粋な思考実体ではなく、身体を持った存在者だからに他ならない。

#### 4. 第3のテーゼ、類としての人間

生に関する第3テーゼ。それは有機体としての、すなわち地球上の存在者としての死すべき人間の生であるが、このテーゼを検討する前に、カントの有機体理解について簡単に触れておこう。『判断力批判』第2部65節において、カントは有機体を機械から区別するために、次のように述べている。

「有機的存在者はしたがって単なる機械ではない。というのも、機械はただ動かす力しか持っていないからであるが、しかし有機的存在者は自らの内に形成する力、それも物質が持っていない力だけれども物質に分与される（物質を有機化する）、そうした力を所有しているのだ。」（KU 292f.）

この引用文においてカントは、有機体が「物質が持っていない力」によって有機化されることを述べ、なにか生命力のようなものを認めているように思われる。ところが、テキストの文脈を確認してみると、これは有機体が自体的に持っている力ではなく、あくまでも我々の判断力（反省的判断力）が行った判断の結果、したがって「生(命)の類比物 [ein Analogon des Lebens]」（KU 293）に過ぎないとされているのだ。それどころかカントの主張を正確に理解すれば、「おそらくひとは、有機的所産物の究めがたい固有性を生(命)の類比物と名づけるならば、おそらくこの固有性にいっそう近づくことになる」（KU 293）だけであって、「精確に言えば、自然の有機化は我々が知っている類の原因性との類推をなにひとつもっていない」（KU 294）。言い換えれば、有機体を有機化するような生命原理は、あの身体同様またしても不可解なものであり、「有機的存在者と呼ばれるような諸事物が所有しているような内的な自然完全性は、[...] 考えることも説明することもできない」（KU 294）のである。要するに有機体としての自然的事物

が持つ力は「究めがたい固有性」であり、いわば隠れた質 [qualitas occulta] なのである。

以上のような有機体における個体化の原理を、カントは内的合目的性と呼んでいる。これは有機体の自己形成ないし自己産出が、当事者にとって本質的な或る目的因にしたがってなされていると、判断できるからである（これに対して外的合目的性とは、〈人間の衣服のために羊毛はある〉といったあくまで偶然的な [zufällig] 目的因果関係を指す）。この内的合目的性をめぐって判断力の二律背反の提示<sup>xi</sup>、物活論、靈魂論および汎神論の論駁、といった興味深い話が展開されていくが、しかしこれらのことは、第1のテーゼで語られたあの〈身体としての生〉の不可解さを超えるものではないであろう<sup>xii</sup>（たとえば、なぜ地球上の人間が死ぬのかについてさえも、カントは自然がそのように定めたから、としか述べていないのだから<sup>xiii</sup>）。けっきょく、生を「地球上の存在者」の一時的な生、死すべきものだと考えたところで、その〈如何にして〉は不可解なまま残るのである。

それでは、生に関する第3のテーゼは、我々をどこへ連れていくのか。身体の不可解さを自覚し、魂の不死を要請しておきながら、カントがなおも死すべき我々の生を扱ったのだとしたら、それによって第1のテーゼの諸帰結とは異なるどのような思考が可能となったのだろうか。すでに1784年の「世界公民的見地における一般史の構想」（以下、「一般史」）において、個々の人間が死ぬということから次のことが帰結されていた。

「(地球上における唯一の理性的被造物としての) 人間においては、その理性使用へと差し向けられた自然性向は、個人のうちではなく、ただ類のうちでのみ [nur in der Gattung] 十全に発展する。」(VIII 18)

ここで示唆されているのは、人間の死を魂と物体の分離として考えるのではなく、また純粹な魂としての生の始まりとみなすのでもない、第三の問題構成である。個々の身体の死を超えて存続するもの、それは叡知的な生ではなくて、類としての人間である。この類においてはじめて、理性の発展は——魂の不死においてではなく——地球上でなされることのできるものであり、同時に新たな人間個体の誕生も、基礎づけられるのである。

「各々の人間が己れの自然性向のみによって、如何にして十全な [理性] 使用をなすべきかを学ぶためには、各人は極端に長く生きなければならないので、もしも自然が各人の寿命を実に短く定めたのであれば（これは実際にそうなのだが）、自然は生殖の限りない連鎖 [···] を必要とするのである。」(VIII 19)

繰り返しになるが、なぜ自然が人間を死すべきものと定めたのか、これは我々の知りうるところではない。だが、生殖による人間の再生産が可能である限り〈類としての人間〉は永続するのであり、そこにおいてこそ理性の十全な開化 [Kultur] が生じるのである。

してみれば、生に関する第3のテーゼは、個々人の短い生涯を超えて存続する〈類としての人間〉のレヴェルを切り開いたといえよう。そしてこの類にまで拡張された人間のレヴェルにおいて、彼の歴史哲学は可能になったように思われるのだ（さらに「理論と実践」第三章におけるメンデルスゾーン批判を参照せよ<sup>xiv</sup>）。なぜなら、存続する〈類としての人間〉は自然——食物連鎖のピラミッドに代表されるような、外的合目的性の体系としての自然——のうちで己れを発展させるのであるが、この発展こそが歴史なのだから。そしてこの歴史の先にあるもの、即ち理性の十全な開化は、地球上の存在者として

の人類がもつ最終目的 [letzter Zweck] である。

「任意の目的一般に対する（したがって彼の自由における）理性的存在者の適性の産出が開化である。したがって開化のみが、人類 [Menschengattung] に関して人がそれを自然に付加する原因をもっている ([…]) ところの最終目的でありうる。」(KU 391f.)

個人の意志の自律 [Autonomie des Willens] を尊重し、主観主義の哲学者と目されがちなカントが〈類としての人間〉を重視していたことは、ふだんあまり注目されていないことではある。しかしながら『永遠平和のために』において、いわゆる〈世界公民体制〉は個々人の力だけでは成立しない、と明言されていること<sup>39</sup>、ここで挙げた「一般史」——これは『判断力批判』(1790)はおろか『人倫の形而上学の基礎付け』(1785)よりも前の著作であるのだが——、その後半部でもやはり〈世界公民体制〉を思わせる記述が登場してこと、等々は、カントがそれなりの仕方で〈類としての人間〉を考え続けていたことを示している。つまり、そもそものはじめからカントの実践的関心は個人主義的・義務論的倫理学の構築にあったと同時に、それが個人主義を越えて〈いかにして公民的社会は形成されるのか?〉を解決することにもあったわけである。

生に関する第1のテーゼに留まっていたならば、我々がこの地球上で生きていることは不可解であるし、哲学的知が扱う対象ではないと云われるに過ぎなかったであろう。あるいは、第2のテーゼを実在論的に解釈して、身体の滅亡とは裏腹にもしも人間は死なないと仮定したならば、つかの間の人生など一体何であろうか。地球上の存在者としての人間は死ぬ、これは当たり前のことである。だが、この〈当たり前〉を受け入れ、かつ、この外にホントウの生も求めるのでもなければ刹那的な生を謳歌するのでもない、そうした生の哲学を追及したところに、カントの慧眼があったのだ。その点においてこそ、この第3テーゼは考察される価値があったように思われる。

#### 5. 第4のテーゼ、法哲学の読解へ向けて

第1節で述べたとおり、以上3つのテーゼはそれぞれ3つの批判と対応しており、いわばそれらと噛み合っている。と同時に、これらのテーゼは相互にも関係しあっており、察しのよい読者ならばもうお気づきのように、その中心に存していたのは結局〈身体〉であった。身体、絶対に逃れられない我々の事実であるが、しかしその本性は不可解である、そのような身体を、知の領域でどのように位置づけるべきか。既に - 常に我々が定位し、決して追い越すことのできない身体を、理性はどうやって、そしてどこまで越えることができるのか。一面的には、三批判書はこういった問題構成において読まれることが可能であるように思え、生に関する3つのテーゼを引き合いに出して我々が提示したのは、このような読みの可能性であったといえよう。

さて、本節で検討するのは生に関する第4のテーゼであり、これは「己れの諸表象にしたがって行為する存在者の能力」としての生である。生を〈能力〉として定義することは、生を〈事実〉(認識における)と捉える第1テーゼや生を〈要請〉する第2テーゼ、さらには生を〈過程〉(生誕から死までの)と捉える第3テーゼとは異なったやり方である。この第4のテーゼは、我々の常識的な考え方もずいぶん違うように見受けられる。というのも、我々の常識では、生とは〈行為の能力〉ではなくむしろ〈行為そのもの〉であるように思われるからである。

それならば一体なぜ、カントは生をこのように定義しなければならなかったのだろうか。そもそも、



このテーゼが掲げられた実践哲学において困難だった課題は、叡知界における意志の自由が、自然法則の支配する感性界においてどのように実現されるのか、ということであった。

「純粹実践理性の法則のもとにある判断力は、それゆえ特別な困難さに晒されているように思われる。その困難さとは、感性界で生じ、その限りで自然に属する出来事としての行為に、自由の法則が適用されるべきである、ということに基づいている。」(KpV 120f.)<sup>xvi</sup>

理論哲学によれば、我々のいかなる行為〔Handlung〕も、それが現象である限り先行する原因からの結果であり、それゆえ我々は何ひとつ自由に行為することはできないとされる。だが他方で物自体としての我々は自由であり、このように我々を二元的に理解することによって、自然必然性と自由は両立可能とされた(第3アンチノミーの解決)。この見解は理論哲学においては消極的なものであったが、実践哲学では積極的なものとして考えられる(KpV 97f. usw.)。というよりも、このように考えなければ倫理や法の命令に従うことはできなくなってしまうだろう。なぜなら、もしも我々の行為が過去(原因)によって予め決まっていたならば、道德命題や法命題が指示する行為を選択する余地など、残されていないのだから。あるいは逆に、もしも我々の行為が原因なしで行われうるものであったならば、やはり道德命題や法命題は存在しえない。そのとき理性の自由な行為はただ意欲されるだけであって、決して当為(「～すべきだ」)にはならないからである<sup>xvii</sup>。

それゆえ倫理学および法哲学を構築する際、その場所を確保するためには、感性界と叡知界の狭間に生を宙吊りにしなければならなかったのである。これが第4のテーゼに他ならない。仮に生というものを、実際の行為が行われている現場として定義した場合、我々の生は感性界における因果連鎖の結節点となってしまうか(さながら機械のように<sup>xviii</sup>)、あるいは生に関する第1のテーゼ、その不可解さに留まってしまうであろう。同じことの裏返しとして、叡知的な生を考えた場合には第2のテーゼの圏内に入る。カントにとって生というものは、ひとたび展開されてしまうと、もはや倫理学および法哲学の地平から去ってしまう代物なのだ。それゆえ同じ論理によって、第3のテーゼとの関連において、戦争ですらも理性の開化に貢献している、という逆説が生じるのである。

「[...] 戦争は、人間の無意図的な(節度のない激情によって刺激された)試みでありながら、深く隠された、おそらくは至高の知恵の意図的な試みなのであって、諸国家の自由をもって合法則性を、そしてそれによって道德的に基礎付けられた諸国家の体系の統一をそこで樹立することはないのだが、それでもそれを準備し、戦争が人類に負わせる最悪の困窮[...]にもかかわらず、むしろ開化に役立つあらゆる才能を最高度に発達させるような原動力である([...])。」「(KU 394)

カントに云わせれば、こうした戦争の経験によって人類は理性的に結束し合い、〈公民的状态〉へと進んでいくわけであるが、もちろんこう云ったからとて、カントは戦争を賛美しているわけではない。ここでヘーゲルに倣って自然の狡知とでも呼べるものが考えられているとしても、しかしそれを必然的な過程だとは、カントは考えていないからである<sup>xix</sup>。

繰り返しになるが、生というものが実際に展開されると、別種の思考、別種の世界にとらわれてしまうのだ。それだから倫理学および法哲学を成立させるためには、生をひとつの能力として留めておかねばならなかったわけである。これが、生に関する第4テーゼの意義である――。

そして以上のことから、カントの法哲学に特徴的ないくつかの事柄が帰結する。[1] 生を行為の現実

態ではなく行為の可能態とみなすような法哲学は、生の具体的な展開、即ち経験や歴史に依存しない以上、形而上学である。[2] そしてこの形而上学は、個人々の理性によってア・プリオリに思考されるものである。[3] 他方で生の展開、例えば現実における法措定のプロセスなどは、形而上学としての法哲学の埒外に置かれる。実践理性は法の根拠であるが、法の起源ではない。つまりカントの法哲学は、実際に法制史上どのようなプロセスの下で法が措定されてきたのか、といったことを問題にしたいのではない（それゆえ〈社会契約〉は理念上のものだと言われる<sup>xx</sup>）。別の言い方をすれば、歴史における血なまぐさい争いは、なるほど法を生み出し、整備してきたのかもしれないが、しかしそのようなプロセスが法を基礎付け、正当化するわけではない、ということになる。法の基礎付けと正当化は、あくまでも〈世界公民体制〉という理念が保証するのであり<sup>xxi</sup>（というのも、そこにおいてはじめて万人の意志は統合されるから）、その理念導出の根拠は、けっきょく実践理性なのである。

[4] そして、最終的に法を担保する〈世界公民体制〉が現行法の起源にではなく目的に置かれるために、現行法の起源は暴力にならざるをえない。

「もっとも、ひとりひとりの人間すべてが法状態において自由の諸原理にしたがって生きること（万人の意志の個別的統一）を意志しても、この目的 [=永遠平和] に対しては十分ではない。そうではなく、万人が一緒になって法状態を意志する（統合された意志の総体的統一）という、困難な課題のこの解決が、この目的に対してはさらに求められているのである [...]。それゆえ、共同の意志を生じさせるためには、万人の個々の意志の違いを超えて、意志を統一する原因が加わらなければならないが、このことは誰一人としてなしえない。したがってかの理念の実行（実践において）にあつては、暴力 [Gewalt] による法状態の開始以外には期待できないのであつて、公法はこのような強制 [Zwang] に基づいて後から成立するのである。」（VIII 371 / 「永遠平和のために」）

それどころか、〈世界公民体制〉は到達不可能な理念であるがゆえに<sup>xxii</sup>、現行法は常に - 既に暴力としてしか姿を現しえないのだ。

それゆえ我々がなしうること、ないしなすべきことは、永続的な倫理的 - 実践的行為によって（たとえそれもまた「暴力」あるいは「強制」としてしか姿を現しえないとしても）少しでも永遠平和へと近づけることだけであるが、これはカントの倫理学の主要な思想に他ならないのである。

## 6. 小括

以上のように生に関する第4のテーゼは、法と倫理を感性界と叡知界の境界線上で思考することと、つまり人倫の形而上学として思考することと、密接に関連している。むしろこの関連は原因と結果のようなものではなく、相互補完的な関係にあるのだろうが、生に関する第4のテーゼがカントの法哲学と噛み合っていることは、とにかく示せたはずである。

ところで、再三の繰り返しになるが、生に関する第1から第3のテーゼは、生の具体的な展開の次元で提示されており、それらは魂と物体の合一としての身体をめぐる思考されていた。それでは、第4のテーゼにおいてはどうかであろうか。生をひとつの能力として考えることで、法哲学のカントは身体性を無視したのではなからうか。そうではないであろう。たとえ宙吊りにされたからといって、生は感性界と叡知界の間で、即ち魂と物体の接合点において考えられているのだから。けっきょくカントは、あ

くまでも身体性に定位して思考し続けたように思われるのである。

さて、本小論では、然るべき理論には然るべき生のテーゼがあることを、カントの哲学に即して考察してきた。そして特に、カントが法哲学を語るために生を宙吊りにしておかねばならなかったこと、これが「法哲学の読解へ向けての予備作業として」の本小論の結論であった。だが、生をこのように語ったことは、果たして人倫の形而上学を構築するという理論的動機のみに基づくのだろうか<sup>xiii</sup>。むしろフランス革命が起こり、プロイセンが国家として立ち上がりつつあった時代に、常備軍の整備に反対すべく『永遠平和のために』を書いたカントにとって、生に関する第4のテーゼはもっとアクチュアルな、それこそ実践的な定義だったのではないだろうか。

本小論は、カントの哲学と生をめぐって絡み合う糸の一本を抜き出したに過ぎないため、これらのことを考察するのは、残念ながら別の機会に譲らざるをえない。ただ、次のことは明言しておく必要がある。すなわち、カントにとって実践理性における実践とは立法であり、したがって『永遠平和のために』や『人倫の形而上学』を著すということそのこと自体が、ひとつの実践だったのである、と。

---

<sup>i</sup> もちろん、この4つに限られるわけではない。たとえば『判断力批判』第一部や、『人間学』からは別種のテーゼが読み取れるであろう（たとえば「実生活」や「人生」という意味での Leben は、後者で扱われている）。

<sup>ii</sup> それゆえに、「思考するものとしての《私》は内感の対象であり、魂と呼ばれ、外感の対象であるものは、物体と呼ばれる。」（A 342/B 400）

<sup>iii</sup> この最後のものがなぜ神学的なのかということは、『判断力批判』第二部を参照のこと。端的にいえば有機体論および生に関するこの第3のテーゼが、生物学的意味でのそれではなく、目的論的体系との関連において提出されているからである。

<sup>iv</sup> 『実践理性批判』においては、次のように言われている。「生とは、欲求能力の法則にしたがって行為する存在者の能力である。」（KpV 16）

<sup>v</sup> その一端は、感覚 [Empfindung] を身体器官に対する対象の作用＝結果ではなく、表象能力へのそれとみなしたことに現われている。「我々が対象に触発される限りでの、表象能力への対象の作用＝結果 [Wirkung] は、感覚である。感覚を通じて対象と関連するような直観は、**経験的**と呼ばれる」（A 20f./B 34）

<sup>vi</sup> 『視霊者の夢』の成立事情と哲学的意義については以下を参照のこと。E. カッシーラ『カントの生涯と学説』（みすず書房、門脇卓爾・高橋昭二・浜田義文監修、1986）、81 - 97 頁。黒崎政男『カオス系の暗礁巡る哲学の魚』（NTT出版、1977）。伊藤美恵子「靈魂論から心身問題へ——『視霊者の夢』における転回——」（『自我の探求』、現代カント研究8、カント研究会編、2001 収録）。

<sup>vii</sup> 「霊的本性、自由と予定、将来の状態などについての問いは、当初あらゆる悟性力を動かし、問題のすばらしさによって人間を [...] 思弁の競争へと引き入れる。しかしこの探索が思弁に固有の振る舞いについて判定し、諸対象のみならず対象の人間悟性に対する関係をも知る哲学になるとき、その限界はより狭く縮まり、探求をその固有の区域から決して外れることのないようにする [ための] 境界石が置かれるのである。ふつう非常に便利で日常的なものとして扱われている概念を取り囲む困難さを知るために、我々は2、3の哲学を必要とした。いくらか多くの哲学が洞察のこの暗がりやを遠ざけて、人間の視野の外に置くことを我々に確信させる。というのも、原因と結果の関係、実体と働きとの関係において、元来哲学は混乱した諸現象を解きほぐし、そのような諸現象を単純な表象へと還元するのに奉仕するからである。しかし最後にこの根源的諸関係に達すると、哲学の営みは終わりを迎えるのである [...]。」（II 369f.）

<sup>viii</sup> 超越論的諸能力は、しばしば「心の緒力 [Gemüteskräfte]」と呼ばれている。Vgl: A 130/B 169 usw.

<sup>ix</sup> 「我々はしたがって、(全ての可能な外的経験に関して) 空間の経験的実在性 [die empirische Realität] を主張するが、同時にその超越論的実在性 [die transzendente Identität]、即ち、我々が全ての経験の可能性の条件を廃し、物自体を根底におくような代物として空間を想定するやいなや、空間は無であろうということも主張するのである。」（A 28/B 44）

<sup>x</sup> 「この無限の進行は、しかしながら、同一の理性的存在者の無限に持続する存在と人格（魂の不死と呼ばれるもの）という前提のもとでのみ、可能である。」（KpV 220）

<sup>xi</sup> それは次のようなものである。「定立：物質的諸物のあらゆる産出は、たんなる機械的諸法則によって可能である。反定立：物質的諸物のいくつかの産出は、たんなる機械的諸法則によっては可能ではない。」（KU 314f.）

---

xii というのも、「生(命)の類比物」という形で云われた際の「生(命)」は、次の引用で与えられているからである。  
「[...] 心はそれ自体だけでは [für sich allein] 全的生命 (生命原理そのもの) であり、[エピクロスのいう] 阻止や促進は心の外に、けれども人間自身の内に、したがって人間の身体との結合の内に、求められなければならないのである。」(KU 129)

xiii 「各々の人間が己れの自然性向のみによって如何にして十全な [理性] 使用をなすべきかを学ぶためには、各人は極端に長く生きなければならないので、もしも自然が各人の寿命を実に短く定めたのであれば (これは実際にそうなのだが)、自然は生殖の限りない連鎖 [...] を必要とするのである。」(VIII 19)

xiv そこでカントは、人間は進歩するが人類は停滞したままだ、というメンデルスゾーンのテーゼに反対し、人類の進歩を説いている (Vgl: VIII 307-312)。

xv 「もともと、ひとりひとりの人間すべてが法状態において自由の諸原理にしたがって生きること (万人の意志の個別的統一) を意志しても、この目的 [永遠平和] に対しては十分ではない。そうではなく、万人が一緒になって法状態を意志する (統合された意志の総体的統一) という、困難な課題のこの解決が、この目的に対してはさらに求められているのである [...]。」(VIII 371 / 「永遠平和のために」)

xvi Vgl: KpV 219ff. usw.

xvii 「道徳的な〈すべし [Sollen]〉は、叡知界の成員としての本来的で必然的な〈欲する [Wollen]〉である [...]。」(GMS 455)

xviii 「それゆえ人間のふるまいは、その本性がいまままであったとすれば、たんなる機械じかけ [Mechanismus] になってしまうだろうし [接II]、そこでは人形劇におけるように、すべてはよく身振りするであろうが、しかしその人物にはいかなる生も見出されないであろう [接II]。」(KpV 265)

xix Vgl: VIII 24 usw.

xx 「根源的契約はたんなる理性の理念であるが、それでもこの理念は疑いようもない実在性を持つのである。」(VIII 297 / 「理論においては正しいであろうが、実践には役立たない、という通説について」)

xxi Vgl: MS 256f. usw.

xxii 「[...] したがってもちろん、永遠平和 (全ての国際法最終目的) は実現不可能な [unausführbar] ひとつの理念である。」(MS 350)

xxiii Vgl: 平子友長「カント『永遠平和のために』のアクチュアリティー ——ヨーロッパ帝国主義批判の書として——」、『唯物論』第79号、東京唯物論研究会編。