

カント実践哲学の生命倫理的射程（上）

——人格・生命・身体をめぐる——

高 田 純

<目 次>

I はじめに

II 人格と人間性

- 1 人格と人格性
- 2 人格の内部構造
- 3 人格とその状態

III 人格における人間性の尊厳

- 1 人間性とはなにか
- 2 人間性の尊重
- 3 手段と目的自体の両立

IV 生命と身体的位置

- 1 生命・身体の保存の義務
- 2 自殺の無条件な禁止
- 3 生命の自己犠牲の可能性
- 4 身体の保存の義務
- 5 生命・身体は尊厳をもつか
- 6 性生活の道徳的意義

（以上 本号）

V カント生命・身体論の現代的意義

- 1 カントの人格論とパーソン論
- 2 パーソン論を越えて
- 3 乳幼児の人格
- 4 SOL説とQOL説を越えて

- 5 胎児と死者の扱い
- 6 尊厳死、臓器移植、クローン人間の問題
- 7 カント生命・身体論の射程 (以上 次号予定)

I はじめに

①生命倫理学におけるカント倫理学の受容と拒否

今日の生命倫理学においては、カント倫理学とのその関係が一つの大きな論点になっている。この問題をめぐって異なった流れがあるように思われる。第1の流れは、アメリカその他のアングロサクソン諸国の「パーソン論」にみられるものである。それは一方では、人格をもつ人間の範囲を狭めて、人格をもたない人間を場合によっては死に至らせることを容認し、他方では、人格の自己決定に基づいて安楽死や臓器医療移植を幅広く容認しようとするが、そのさいにカントの人格論、自律論を利用する。

第2の流れは、生命倫理的考察のさいにカント倫理学に依存することをやめ、そこからの脱却を主張するものである。皮肉なことに、この流れはドイツで強まっている。ここ数年、生命倫理学について日本で講演した少なくないドイツの哲学者が脱カントを強調した。カント倫理学は形式主義的で硬直しており、生命倫理的諸問題の解決に「役立たない」というのである。また、カントが強調し、戦後のドイツで憲法においても受容された人間の尊厳の概念が、生命倫理学についての多様な議論を妨害する「ストッパー」の役割をはたしていると批判される。ドイツにおいてもパーソン論の影響が強まっているが、アングロサクソン圏のようにカントをルールに利用することには慎重なようにみうけられる。

②カント人格論の伝統的解釈の功罪

私見では、これら二つの流れはいずれもカント倫理学（とくに人格、人間の尊厳、生命や身体についてのカントの見解）のステレオタイプのな解釈にとらわれている。一方で、アングロサクソン圏のパーソン論は功利主義と結びついており、本来はカント倫理学とは異質のものであるが、カント人格論を自説に好都合なも

のに通俗化している。ただし、このような通俗化に余地を与える傾向が従来のカント研究のなかにあったと思われる。他方で、ドイツにおける脱カントの主張も狭いカント理解を前提としながら、カントの思想の非現実性、非有効性を批判する。

③カントの人格論・生命論・身体論の再検討の意味

カント倫理学が今日の生命倫理学にとってどのような意義をもつかを検討するためには、人格、人間の尊厳、生命および身体についてのカントの思想を根本から吟味しなければならない。本論においては、この吟味をつうじて、カントが生命倫理学の諸問題にかんして原則をどこまで示し、どこからさきは示していないかをみきわめることにしたい。もちろん今日のような医療技術の発展はカントの時代には予想できなかったものであり、カントの見解によってこれらの問題すべてに直ちに適切な解決の方向が示されるとは期待することはできない。しかし、カント倫理学がすでに18世紀末の時点で、かなり幅の広い考察を行っていたこと、少なくともパーソン論を越える目配りを行っていたことは明らかにされるであろう⁽¹⁾。

Ⅱ 人格と人間性

1 人格と人格性

①人格とはなにか

カントが人格における生命と身体的位置をどのようなものと理解しているかを考察するまえにまず、人格論の基本特徴を明らかにしておく必要がある。

<Person, person>は多様な意味をもつ。それは辞書的定義によれば、a) 人、人間、b) 人物、c) 人格、個人、個性、d) 人称（文法における）、e) 位格（神などの）、に分類される。

α) <Person>は人間（人）一般から区別され、「個人」に照応する。ただし、<Individuum, individual>は人間以外の個体（生物および無生物）にも用いられるので、これから区別して、人間の個体を明確に表現するために、<Person, person>

という用語が用いられる。<Person>は心理学、法、道徳においては「個人」よりも限定された意味に理解される。

β) 心理学においては、<Person>は意識と行為の持続的な担い手、自己同一性（アイデンティティ）をもつ個人を意味する。カントもつぎのようにいう。「人間は表象するさいに自我をもつ」ということによって、「人格」であり、人間は、「その意識にいかなる変化が生じても意識が統一性をもつため、一個同一の人格である」（Ath.127/23頁）。

γ) 法律用語としては<Person, person>は<Sache, thing>（物件、事物）と対比される。それは権利の担い手、責任の主体を意味する。『道徳形而上学』においてはつぎのようにいわれる。「人格とは、行為に対する責任（帰責）の能力をもつ Zurechnung fähig 主体である。」これに対して、「物件とは、責任能力をまったくもたない事物 Ding である」（MS.223/39頁）。『基礎づけ』においては、人格と物件の区別が道徳に適用され、人格は道徳の主体、「立法する存在者」（Gr.438/79頁）に限定される。より一般的に言えば、人格は「道徳的、実践的理性の主体」である（MS.434/311頁）。

日本語の「人格」は<Person>の訳のための造語であり、とくにカントの用法を念頭においたものである。そのためそれは「人の品格（位格）」という規範的意味合いを強くもつ。ここから「人格者」という表現（国際的には「有徳者」と呼ばれるべきであろう）まで生まれた。したがって、日本語の「人格」は<Person>よりも限定された意味をもつ。

② 人格性とはなにか

<Persönlichkeit, personality>も日常語としては多様な意味をもつ。それは<Person>の本質という意味のほか、つぎのようなより具体的な意味をもつ。すなわち、「人（人格）であること、人としての存在 Personsein, personal being」、さらに「その個人に特有の性格、個性 Charakter」をも意味する。したがって、<Persönlichkeit, personality>を一律に「人格性」と訳すのは狭すぎる。

カントにおいては人格性の概念はおよそ4のアスペクトをもち、これにともなって人格の概念も異なったアスペクトで考察される。

a)意識の変化にかかわらず自己同一性を維持する認識主体は「心理学的人格性」である。「心理学的人格性」は、「自分の存在のさまざまな状態において自分自身の同一性を意識する能力にすぎない」(MS.223/39頁)。b)心理学的人格性は経験的次元におけるものであるのに対して、意識の根源的統一をもたらす「先験的（超越論的）統覚」に関係する人格性(Krv.A365,B407)を<先験的人格性>と呼ぶことができる⁽²⁾。a, b の人格は認識論的な意味での主体性であるが、実践的な主体性という意味もある。

c)すでにみたように、責任能力をもつ法的、道徳的主体は人格の中核である。「人格性」は「責任（帛責）Zurechnungの能力をもつ存在者である」(Rlg.26/34頁)。1770年代後半の『形而上学講義』においては、このような人格性は「実践的人格性」と呼ばれる(XXVIII.277)。d)カントは実践的人格性をさらに狭く限定して、道徳的法則を自己立法し、これに自ら服従する場合の主体としての自律的「道徳的人格性」とみなす。「道徳的人格性は、道徳法則のもとにある理性的存在者の自由にほかならない」(MS.223/39頁)。「人格性」は「自分自身の理性によって立法された純粋な実践的法則に服従する」(KpV.87/249頁)。

③狭義の人格と広義の人格

本稿で扱うのはおもに道徳的次元における人格、およびこれに対応する人格性である。ところで、道徳的人格も狭義と広義とに理解される。狭義には人格は理性的存在者そのものを意味する。これは実践的理性（人格性、道徳性）を純粋に表現する。これに対して、広義には人格は「有限な理性的存在者」(KpV.32/168頁)を意味する。この場合には人格は、理性（人格性）を本質としながらも感性、生命および身体を伴う具体的な個別的存在を意味する。人格は「理性的な自然存在」として「生きた、身体をそなえた存在」である(MS.418/287頁以下)。「人格は……感性界に属しているが、同時に英知界（可想界）に属すかぎり、自分自身の人格性に従う」(KpV.87/249頁)。カントはしばしば人格をこのような広義に理解している。しかし、従来のカント解釈においては、このことが軽視され、人格概念が狭く理解されることが少なくない⁽³⁾。このことは人格における生命・身体的位置の理解にも影響を及ぼしている。

2 人格の内部階層

①人格の2層構造

有限な理性的存在者としての人格はその内部にいくつかの階層を含む。まず、人格が有限な理性存在者であることは、それが同時に「感性的動機によって刺激された存在者」(KpV.32/168頁)であることを意味する。この点で人格はまず<理性的-感性的>、あるいは<英知的(可想的) intelligibel-感性的(可感的) sensibel>という二層から構成されるといえる。人格は感性界と英知界の「二つの世界に属す」(KpV.87/249)といわれる。ただし、いわゆる「二世界論」のように、二つの世界の区別を存在論的に固定すべきではない。この区別は人間を実践的にみる場合の「二つの立場」にすぎない(Gr.452/99頁)とカントが述べていることに留意する必要がある。これの立場を人格のあり方に「移し入れ」れば(Gr.453/100頁)、人格の内部構造が主要な二つの階層——理性的・道徳的階層と感性的・自然的階層——から構成されると理解することができるであろう。

人格の感性的階層は動物と共通の自然的、生理的部分であり、「動物的」と呼ばれうる。『道徳形而上学』においては、自分自身に対する義務が「動物的存在者としての自分自身に対する義務」と「まったくの道徳的存在者としての自分自身に対する義務」とに区別されるが(MS.420f./290頁以下)、ここでは人格が<動物的一道徳的>二つの主要な階層から構成されることが念頭におかれているといえる。

②人格の3層構造と4層構造

カントは人格の理解のさいにつねに<動物的-理性的>という2分法に固執しているわけではない。より詳細にみれば、人格の感性的階層と理性的階層とのあいだには中間的階層がある。彼は人間の素質を動物的素質、技術的素質、実用的素質、道徳的素質に区別する。人格における広義の感性的部分は技術的素質(伶俐の素質)と実用的素質(技能・熟練Geschicklichkeitの素質)をも含み、これらはいずれも幸福の実現に関係する。技術的素質は、ある目的の実現のために手段を巧みに用いるうえでの素質であるが、実用的素質は社交において、ある目的の実現のために他人を利用するうえでの素質である⁽⁴⁾。実用的素質は社交における

「文化（開化）Kultur」、「文明Zivilization」をつうじて発展させられる。実用性は道徳性からは区別されるが、自然性から道徳性への移行の中間段階と位置づけられる⁽⁵⁾。

『人間学』においては人間の素質が技術的素質、実用的素質、道徳的素質に3層化される。この場合は動物적素質への言及がない。これに対して、『宗教論』においては、動物性素質、人間性素質、人格性素質に3層化される。ここにおける人間性素質は実用的素質に対応するものであり、道徳的なものではない⁽⁶⁾。道徳的素質に対応するのは人格性素質である。両者の3層化を組み合わせるならば、人間（人格）の内部構造は、〈自然性（動物性）－技術性（熟練）－実用性（文化）－理性（道徳性）〉の4層化、あるいはより簡単に〈自然性（動物性）－実用性（文化）－理性（道徳性）〉の3層化となるであろう。

③人格における生命・身体的位置

生命と身体は人格の全体構造のなかのどこに位置するのであろうか。それらは動物と共通のものであり、このかぎりでは動物的なものである。『道徳形而上学』においては、生命と身体は「動物的存在者としての自分自身に対する義務」とされる。しかし、生命と身体はたんに理性と対立する消極的なものではなく、理性にとって積極的意味をもつものと理解される。カントは、人間が感性の束縛から脱却して、理性へ高まることを強調するが、このことは、プラトンのように、生命・身体を理性の桎梏（魂の牢獄）とみなすことを意味しない。

カントによれば、生命と身体は人格の基底をなし、それには、理性や道徳性は存立できない。例えば、自殺は、「自分自身の人格における道徳性の主体を絶滅する」という理由で禁止される（MS.423/294頁）。ここでは生命は道徳性を支える「主体」（あるいは基体）とみなされている。ただし、生命と身体はそれ自体で価値をもち、保護の対象となるわけではなく、有限な理性存在者としての人格全体の一部として保護の対象となる（このことについてはⅢで詳細に考察する予定である）。

3 人格とその状態

①個別的全体としての人格

カントは「人格」、「人格性」および「人格の状態」を区別する。さきに、狭義の人格は純粋な理性的存在者であるのに対して、広義の人格は、感性によって制約された有限な理性的存在者であると述べたが(Ⅱ-1-③)、広義の人格は人格の状態をともなう点で、個別的全体としてより具体的にとらえられる。『実践理性批判』においては「道徳的關係」(「善悪の概念にかんする自由のカテゴリー表」における「關係」のカテゴリー)として、人間の「人格性に対する關係」、人間の「人格の状態に対する關係」、「他人の人格の状態に対する關係」が区別される(KpV.66/219頁)。道徳的關係を自分と他人の人格の状態に応じて説明することは『道徳形而上学』の課題となる(MS.468/358頁)。

カントによれば、人格性が「内的、道徳的価値」をもつのにに対して、人格の状態は「外的価値」をもつにすぎない。人格の状態は人格に「固有なもの」ではなく、「偶然的なもの」にすぎない⁽⁷⁾。人格とその状態との区別はすでに1660年代に行なわれ、『倫理学講義』においては重要な役割をはたす。遺稿『道徳哲学遺稿集Reflexionen über Moralphilosophie』においてはつぎのようにいわれる。「自分自身に対する義務において動因として含まれるのは人格の価値でなければならず、状態の価値であってはならない」(KgS.XIX.S.98)。

②人格の状態とはなにか

人格の状態の概念は多義的に用いられているが、大まかにいえば、3つあるいは4つの群に整理できるであろう。

a) まず人格の状態は年齢、性別、健康などを含む(MS.469)。これは人格の<自然的な外的状態>といえるであろう。b) つぎに、人格の状態は、身分(地位)、経済的状态(貧富の状態)など、人格が社会においておかれた状態を意味する(VE.224/184頁)。これを人格の<外的な社会的状態>と呼ぶことができるであろう。c) さらに、人格の状態は快適(不快)、満足(苦痛)などの心的状態を意味する。これは幸福の実現に関わる(VE.216/175頁, Gr.449f./95頁, KpV.88/251頁)。それは人格の<内的な心理的状态>といえるものである⁽⁸⁾。それはaとbの人格の状態に依存する。カントは明言していないが、加えて、d) 人格の気質、熟練、

才能も人格の状態に含められることができるであろう⁽⁹⁾。この場合、人格の状態は自然的なものと、社会によって獲得されたものを含む。「人間は自分の状態を処置することはできるが、人格[そのもの]を処置することができない」(VE.150,185/106頁,141頁)といわれる場合の「状態」はとくにdの状態を意味するといえるであろう。

道德諸関係に即して諸義務を具体的に明らかにするためには、自分と他人の人格性を中核としながら、自他の人格のさまざまな状態を考慮に入れなければならない。『道徳形而上学』は、『実践理性批判』で示された道德的關係の具体化をめざしており、末尾で「人間の状態にかんする人間相互の倫理的義務」に言及している。人間の状態としては「身分、年齢、性別、健康状態、貧富の状態など」が挙げられる(MS.468f./358頁)。この考察は義務論の「応用」として行なわれ、このことによって、「倫理学の体系の叙述の完成」がもたらされる(MS.468f./359頁)。『倫理学講義』においては自分の「状態にかんする生命の義務」(VE.201/158頁)、「年齢、性別、地位の相違に関わる諸義務」(VE.305/271頁以下)について考察される。

③生命・身体は人格の状態に属さない

カントは生命と身体を人格の状態に含めてはいない。彼によれば、生命は人格に固有なもの、人格と不可分のものであり、人格にとっての偶然的な状態ではない。生命について『倫理学講義』においてはつぎのようにいわれる。「人間は自分自身と自分の生命を処置することはできないが、自分の状態を処置することはたしかにできる」(VE.150/185頁)。自殺する者は「自分の状態をではなく、自分の人格を処置し、人格そのものを自分から奪う」(VE.186/143頁)。生命を人格から切り離して扱うことができないように、身体を生命から切り離して、任意に処置することもできない。身体は生命の条件であり、生命に偶然的に属するものでもない。「身体は生命の一部である。人間は身体とともに人格を構成する」(VE.208/167頁)。「人間は身体を介して自分の生命の力を行使する」(VE.185/142頁)。したがって、身体は人格全体の一部であり、物件のように任意に処置することはできない。

Ⅲ 人格における人間性の尊厳

1 人間性とはなにか

①尊厳概念の成立

しばしば、「人格の尊厳」の思想がカントの倫理学の根本をなすといわれるが、カントが語っているのは正確には「人格における人間性の尊厳」についてである。この概念は批判期に本格的に考察されるが、批判期直前の1770年代後半に成立したと考えられる。『道徳哲学講義』の1776-78年に属す遺稿においてはつぎのようにいわれる。「汝自身の人格における人間性の名誉を汚し（尊厳を損なって）*entehren*はならない」（KgS.XIX.242）。1770年代後半の『倫理学講義』においても、「人格における人間性の毀損」に言及されている（VE.149,177,194,316/105頁,133頁,151頁,283頁）。ただし、すでに1760年代に、「人間の尊厳」という概念が用いられている。『美と崇高の感情についての考察』（1764年）においては「人間性の美と尊厳の感情」について語られる（KgS.II.217,219,221）。これは主にハチソンの影響によるものである。この論文の直後にいわゆるルソー・ショックがあり、「『美と崇高の感情についての考察』覚書」（1764-65年）においては、ルソーから「人間を尊敬することを学ぶ」と述べている（KgS.XX.44）。

『道徳哲学遺稿集』にかんする1760年代末の遺稿においては、「絶対的価値をもつものは人格以外にはない」といわれ（KgS.XIX.103）、1770年代前半の遺稿においてはつぎのようにいわれる。「人間性（自分の人格におけるおよび他の人格における）は神聖で不可侵である」（KgS.XIX.165）。「われわれは人間の幸せな状態を尊重する*ehren*のではなく、人間性の卓越性および尊厳を尊重する」（KgS.166）。人間は自殺によって、「自分を物件とみなし」、「人間の尊厳を失う」（KgS.XIX.165）。

②人間性とはなにか

人間性の尊厳について考察するまえに、人間性がどのようなものと理解されているかが問題となる。<Menschheit>という用語は多様な意味をもち、カントもこれを限定された意味に用いる場合と、かなり広い意味に用いる場合とがある。

<Menschheit> は、 a) <Menschlichkeit, Humanität>, <menschliche Natur>, <humanity>, <manhood>, <human nature> (「人間性、人間本性、人間らしさ」)、 b) <Menschsein, menschliches Wesen>, <human being> (「人間存在、人間らしいあり方」)、 c) <Menschengeschlecht>, <human kind> (「人類」)、<Menschen>, <men>, <human(s)> (「人間」) という多様な意味を含む。カントも<Menschheit>を以下のように多義的に用いており、それらを「人間性」と一律には訳すことはできない。

a) まず、<Menschheit>は人間の普遍的本質あるいは本性を指す。この用法には記述的意味におけるものと規範的意味におけるものとがある。「人間らしさ」は規範的意味をもつ。道徳において<Menschheit>はとくに道徳的、規範的意味に用いられ、「本体人」（「現象人」から区別される）と関連させられる⁽¹⁰⁾。<Menschheit>が人格に個別化、内在化される場合は<Persönlichkeit>「人格性、人格であること」となる。（ただし、この場合も、<Menschheit>は<Persönlichkeit>とまったく同義なのではなく、前者は後者よりも広い意味をもつ。）『道徳形而上学』においては「人格性（本体の人間）としての人間性」（MS.239,Vgl.418）に言及されている。また、『宗教論』においては、人格性は「まったく知性的な意味においてみられた人間性の理念」と呼ばれる(Rlg.28/37 頁)⁽¹¹⁾。

b) <Menschheit>はより具体的には、「人間存在（人間というあり方） Menschsein, menschliches Wesen, human being」という意味にも用いられる。<Menschheit>が人間における<Tierheit>（動物的存在、動物性）と対比される場合は「人間というあり方」を意味するであろう。<Tierheit>は<animalisches Wesen（動物的存在、動物的あり方）>ともいいかえられる(MS.421/299頁)⁽¹²⁾。ここでの「人間存在」も記述的意味における場合と規範的意味における場合とがある。「自分自身の人格における（道徳的）人間性」の尊敬について語られる場合には、この人間性は規範的な意味をもつ。

c) <Menschheit>はさらに人間の全体、「人類」、「人間」一般を意味することもある。この場合は、<Menschheit>は必ずしも規範的意味で理解されてはおらず、記述的意味で理解されることもある。さらに、『道徳形而上学』において、「犯罪者の人格における<Menschheit>に対する（類Gattungに対する）尊敬」

(MS.363/218頁)といわれる場合も、<Menschheit>は「人類」を意味する。

人間がそのさまざまな素質（技術的、実用的、および道徳的素質）を発達させるのは個々人としてではなく、人類としてであることはカントの人間観の基本であり、<Menschheit>の理解もこれに基く。『普遍の人類史』においてはつぎのようにいわれる。「人間の場合は、自然素質が十全に発達するのは類においてであり、個においてではない」（AG.19/18頁,Vgl.Ath.329/324頁以下）。また、『宗教論』においては、世界市民的状态、および倫理的共同体の実現はたんに「人間の人間に対する義務」ではなく、「人類の人類に対する義務」であるといわれる(Rlg.97/129頁,Vgl.Ath.333/330頁)⁽¹³⁾。

③<Menschheit>と<Menschlichkeit>の区別

aの意味での人間性は、「人間らしさ」という意味も含むが、カントは<Menschlichkeit>（あるいは<Humanität>）という用語を道徳的において積極的に用いることを意識的に避けている。その理由はおよそ二つに区別される。

第1に、<Menschlichkeit>は自然的で、感性的な人間愛や同情をも含むとされる。『道徳形而上学』においては、実践理性に基く<Menschlichkeit>（<humanitas practica>）から、「たんに自然によって与えられた」「感性的感情」に基く<Menschlichkeit>（<humanitas aesthetica>）が区別される(MS.456f.)⁽¹⁴⁾。前者が<Menschheit>に相当する。『倫理学講義』においてもつぎのようにいわれる。<Menschlichkeit>は「他人に対する同情Mitleidや共感Teilnehmung」であり、「人間愛（博愛）」を意味するが、これは、「傾向性からの愛」に基くものと、「責務からの愛」に基くものを含む(VE.250,282/211頁, 247頁)。

第2に、<Menschlichkeit>は社交における洗練された楽しみ、つきあいのよさを意味する。『人間学』においては、<Menschlichkeit>は「洗練されたMenschheit」(Ath.282/251頁)、あるいは「社交上の幸せな生活 Wohllebenと徳との調和」(Ath.278/245頁)、「風儀よい幸福」(Ath.277/244頁)、を意味する。これは実用的なものであり、本来の道徳的なものではない⁽¹⁵⁾。『倫理学講義』においては、<Menschlichkeit>は「人づきあいのよさLeutseligkeit」(VE.294/260頁)と同義に理解されることもあるが、これも社交にかんするものである。

注目すべきことに、『道徳形而上学準備稿』においては<Menschheit>と<Menschlichkeit>との関係がつぎのように説明される。<Menschheit>は「実体的な<humanitas>」であるが、<Menschlichkeit>は「偶有的な<humanitas>」である(KgS.XX III.398)。前者が後者の基礎をなすのであり、両者は混同されてはならないというのである。

2 人間性の尊重

①「目的自体」としての人間性

周知のように、カントは『基礎づけ』においては、人間性の尊厳を説明するために、人格における人間性は「目的自体（目的それ自体）Zweck an sich」として扱われるべきであり、物件のようにたんに「手段」として扱われるべきではないと述べる。「汝の人格とあらゆる人格とにおける人間性をつねに同時に目的として扱い、けっしてたんに手段として扱わないように行為せよ」（Gr.429/65頁）。それでは、人格およびその人間性を手段として扱うこと、逆にそれらを目的自体として扱うことはどのようなことを意味するであろうか。

目的と手段のあいだには無限の連鎖がある。だれかが任意に立てる「主観的目的」はより高位の目的の実現のための手段となりうる。また、ある手段は、その獲得のためにさらに下位の手段を必要とする。これに対して、いかなる手段ともなりえない最上位の目的、「客観的目的」は「目的自体」と呼ばれる。だれかがなにかを手段とする場合には、このなにかはだれかにとって「相対的価値」をもつにすぎないが、目的自体として存在するものは「絶対的価値」をもつ(Gr.428/65頁)。

カントは<目的自体と手段>の区別を<人格と物件（事物）>の区別としても説明する。彼は『基礎づけ』においてつぎのようにいう。物件は任意の目的のためにたんに手段として扱われうるが、人格はたんにこのようなものとしては扱われえない。物件は、等価の他のものと「置き換え」られる（交換される）ことが可能であり、「価格」という価値をもつ⁽¹⁶⁾。これに対して、人格およびそこにおける人間性は、他のものと置き換えられることは不可能であり、「尊厳」という

価値をもち、このようなものとして尊重（尊敬）されなければならない。

人間の性質や能力（これらは人格の状態に属す）は他人のそれらと比較され、評価されうる。これに対して、人格はその尊厳の点で他の人格と等しい価値をもつが、尊厳は他の人格との比較において「評価」されるものではなく、端的に「承認」されるべきものである。『道徳形而上学』においてはつぎのようにいわれる。人格（人間性）の尊厳は、「評価Wertschätzung (aestimium) の対象と交換されうる等価物Äquivalent」ではなく、「承認Anerkennung」の対象である（MS.462/350頁）。

人格における人間性は「目的自体」であるという主張は『基礎づけ』においてはじめて明瞭で本格的なものとして登場する。これにさきだって、『倫理学講義』においてはつぎのようにいわれるが、まだ「目的自体Zweck an sich」という用語は用いられていない。「人間はそれ自身selbst一つの目的ein Zweckであり、いかなる手段でもない。世界における他のすべてのものは手段の価値をもつにすぎない。しかし、人間は人格であって、物件ではなく、したがって、いかなる手段でもない」（VE.150/106）。1770年代においては「人間性の目的」という表現がしばしば用いられる（KgS. XIX.19,180,272,VE.154,177,214/110頁,133頁,173頁）。

②人格の尊厳と人間性の尊厳

人間や個人の尊厳の尊重は現代の基本的規範となっているが、カントによれば、厳密には、個人は人格として人間性を内在させることによって、あるいはそれを体現することによって尊厳をもつ。したがって、人格の尊厳は人間性の尊厳からの派生である。ここで、人格と人間性の関係についてポイントを整理しておこう。

第1に、人間性はすべての人格に共通に内在する普遍的なものであるが、人格は個別的である。すでにみたように、人格は狭義のものと広義のものを含むが、人間性も同様である。狭義の人格は道徳的なもの（実践理性、道徳性の十分な体現）であり、その本質は道徳的人格性（道徳法則を自己立法する主体性）である。狭義の人間性も道徳的なものであり、これが人格へ個別化されるとき、道徳的人格性となる（Ⅱ-1-②, ③）。

第2に、人間性は自分の人格と他の人格とのあいだのたんなる共通性ではなく、

これらを結合するものである。したがって、人格における人間性はたんに人格内部の自己関係の点だけでなく、他の人格との共同関係の点でも理解されなければならない。自分の人格における人間性（あるいは人間性を体現するものとしての自分の人格）を尊重することは、他人の人格における人間性（他人の人格）を尊重することにつながる。

第3に、このように人間性はすでに人格相互の関係を含んでいるが、この関係はとかく看過され、軽視されがちである。カントは、人格における人間性の尊厳が人格相互の関係において成立することを明確にするために、つぎのように主張する。本来尊厳をもち、尊敬の対象となるのは道徳法則であり（KpV.73ff.,147/229頁以下,335頁）、人格はこの法則を自己立法する点で、尊厳をもつ（Gr.436,438/75頁/79頁,KpV.80/239頁）。ここでは、人格の尊厳は道徳法則の尊厳からの派生とみなされている。人間が「自分自身の本質を自分の第二の規定〔英知界に属し、自分の理性が自己立法した法則に服従するという規定〕にかんして敬意をもって眺め、またそのように規定する法則を尊敬をもって眺めなければならない」（KpV.87/249頁）。

③尊厳の人格性と共同性

自分の人格の尊重と他の人格の尊重は道徳法則の尊厳に基づく。自分の人格の尊重についてはつぎのようにいわれる。「人間における道徳法則が人間に自分自身の本質に対する尊敬を要求する」（MS.402f./271頁）。「われわれを道徳法則（その神聖さと厳格さ）と率直かつ厳密に比較するならば、真の謙虚を生じさせるをえない。しかし、われわれがこのように内的立法を行なうことができることから……同時に自分の内的価値の感情としての高揚と最高の自己尊重が生じる」（MS.436/313頁）。自分の人格の尊重についてはつぎのようにいわれる。「私が本来もたなければならない尊敬は法則一般への尊敬である。このことは……、他人に対する人間の普遍的で無条件な義務であり」、それは「他人に対して根源的に負うべき尊敬としてだれからも要求されうる」（MS.467f./358頁）。カントは、道徳法則がそれ自体で尊厳をもつかのように主張するが、厳密には、人格の道徳的自己関係と他の人格に対する関係とを成立させる条件として道徳法

則は尊厳をもつといえるであろう。

このように、尊厳をめぐって人格、人間性、道徳法則は相互に関連する。尊厳は個人的、人格的側面と普遍的、共同的側面とをもつ。一方で、人格の尊厳は人間性の尊厳と道徳法則の尊厳に基づくことによって、派生的に生じるといえる。しかし、他方では、人間性の尊厳は独自の意味をもつと思われる。すでにみたように、人間性の尊厳は手段化の不可能性、置き換え（交換）の不可能性によって特徴づけられる。人格の尊厳はこれらに加えて唯一性をも特徴とするであろう。

置き換えが不可能であることは、〈掛け替えがない〉ことを意味するが、このことを徹底させると、ほかにない独自の唯一の価値をもつことを意味するであろう。すべての人格はこのような価値をもつ点で平等であり、そのようなものとして相互に承認しなければならない。人間性の尊厳が置き換え不可能であることは、それが他の価値とは置き換えられない点で他の価値から区別されることを意味している。それは、ある人格における人間性の尊厳が他の人格における人間性と置き換え不可能であることと直ちに同じではない。このようにして、たんに「人格における人間性の尊厳」の省略的表現ではないものとして「人格の尊厳」について語ることは重要な意味があると思われる⁽¹⁷⁾。

④人間性の手段化とはなにか

カントは、人格における人間性をたんに手段として扱ってはならない（人間性の手段化の禁止）と主張するが、人間性の手段化とはどのようなことであろうか。このことは直接的な意味では理解が困難と思われる。手段化されるのはなんらかの具体的なものであろう。人間の普遍的本質という意味での人間性（とくに規範的意味での）の手段化は想定しにくい。手段化されうるのは人格における人間性（人間の普遍的本性）そのものではなく、人間性を中核とした個別的、具体的な人格（有限な理性存在者）あるいはその一部であるといわなければならない。

じっさいにカントが挙げる例はこのようなものに限定される。苦痛に満ちた生を免れるための自殺という例については、それは、「耐えられる状態を一生涯続けるための一つの手段として人格を使用するにすぎない」、あるいは「人格における人間を処置する」（Gr.429/66頁）として禁止される。ここでは手段化される

のは人間性そのものではなく、人格あるいは人間であるとされるが、具体的には生命（人格の一部）を意味する。すなわち自殺は生命の手段化であるという理由で禁止される。他人に嘘の約束をすることも、「他人の人格をたんに手段として利用することを意味する」（Gr.429f./67頁以下）という理由で禁止されるが、ここでも、直接に問題となっているのは人間性の手段化ではなく、他の人格の手段化である。

しかし、これらの場合に人格（その一部としての生命）を手段化することは、これらの人格における人間性を損なうことに間接的につながる。このような間接的な意味であれば、人間性の手段化とその禁止について語ることは意味をもつ。

なお、<Menschheit>が人間の抽象的本質ではなく、人類を意味する場合は、その直接的な手段化（およびこのような手段化の禁止）は想定できる。さきに自殺は、「人格における人間を処置する」（Gr.429/66頁）といわれたが、「人格における人間」という表現はやや奇妙であり、それは具体的には生命を意味する。ここでの「人間Mensch」は<Menschheit>ともいい換えられうるであろうが、<Menschheit>が生命と結合するときには、この生命はたんに個人的なものではなく、類的なものに関係するであろう。人間の生命は世代から世代へ継承される⁽¹⁸⁾。カントはこのことに直接に言及してはいないが、『道徳形而上学』においては、生命の保存はたんに個人的ではなく、家族における夫婦の生殖にみられるように、「種の保存」をも意味するとみなされている（MS.425/297頁）。子孫を生み出すという「自然の目的」以外のために自分と他人の性的性質を利用することは「人格における<Menschheit>を損なう」といわれるが、この場合の<Menschheit>は人類（人類性）をも意味するといえる。

3 手段と目的自体との両立

①人格の手段化の可能性

カントの主張は、「人格における人間性をくたんに>手段として用いず、くつねに同時に>目的自体として扱え」という注意深い表現になっており、このような表現が繰り返されている（Gr.429/65頁,433/72頁,KpV.87/250頁,MS.462/350頁）。

このことの意味を正確に理解しなければならない。ここでは、人格を手段化することがまったく禁止されているわけではない。人格の手段化が目的自体としての人格（人間性）の尊重と両立しうる場合があることが認められている。直接に手段化されるのは人間性ではなく、人格であろうが、人格を手段化することが許されるのは、このことが人格の人間性の尊厳を損なわないかぎりにおいてあるというのがカントの主張の趣旨であろう。すなわち、＜人格（人間性）が手段化される場合にも、これと平行して人格（人間性）が目的自体として尊重されなければならない＞というのが、「たんに」＜「もっぱら」手段として用いず、＜つねに同時に＞「平行して」目的自体として扱え」という命法の意味であろう。

人格の手段化が道徳的に許容される例への言及は批判期においては乏しいが、『倫理学講義』においてつぎのようにいわれる。「人格は、例えば、自分の労働によって他人のために手段ともなりうるが、そうでありうるのは、当人が人格、目的自体であることをやめないという仕方においてである」（VE.150/106頁）。また、「普遍的福祉」のような高次の道徳的目的のために自分の生命を犠牲にすることは自分の生命の手段化であるにもかかわらず、自分の人格における人間性に合致した行為とみなされる（IV-2）。

②人格の状態の手段化の制限

カントは、人格をたんに（もっぱら）手段として扱うことを禁止するが、人格の状態を物件のように手段化することを容認する。『倫理学講義』においてはつぎのようにいわれる。「人間は自分の状態を処置することはできるが、自分の人格を処置することはできない」（VE.150/106頁）。

しかし、人格およびそこにおける人間性から切り離して人格の状態を任意の目的のために利用することが無条件に許されるであろうか。人格の状態は人格にとって偶然的であるといえ、やはり人格の属性であるから、たんなる物件ではないであろう。したがって、弱い意味で、人間性（その尊厳）にふさわしく扱うことが求められるのではないであろうか。「たんに手段として扱うのではなく、同時に目的自体として扱う」という原則は人格の状態にも準用されるべきであろう。

③道徳的目的のため手段

また、〈目的—手段〉の二分法にも単純化があると思われる。カントの説明によれば、手段は任意の目的のためのものであつて、ここでは目的は技術的、実用的なもの（幸福を基本内容とする）とみなされている。しかし、目的には道徳的なものがあり、このような目的のための手段としてあつかわれることは道徳的である。

『道徳形而上学』は、人間性の尊厳の尊重を基本とする道徳的目的を徳の義務（「同時に義務である目的」）の内容とみなし、それについて叙述する（MS.381ff.）。道徳的行為の目的にはさまざまな次元のものがあつて、より低次の目的はより高次の目的のための手段となりうる。カントは目的のあいだのこのような関係を十分考慮していないように思われる。しかし、「普遍的福祉」のために生命を犠牲にするという例においては、自分の生命の保持という目的（義務）と普遍的福祉の保持という目的（義務）のあいだの優劣関係が問題とされているのである⁽¹⁹⁾。

さらに、あるものを手段として扱うことは、それを物件として扱うことと必ずしも同一ではない。人格を高次の道徳的目的のための手段として扱うことは、人格を物件化することではない。また、社会や社交においては、自他が相互に利用しあうということが多くみられるが、この場合にも、道徳的目的にかなっていないかぎりには、自他が相互に物件化されることはないであろう。集団や組織の内部で任務分担が行われることをつうじて、相互に生活を支える場合にも同様であろう。

④人格の手段化の事情

ところで、人格やその一部をなんらかの高次の目的のために使用することが人間性の尊厳に一致するかどうかは、具体的なケースにおいてさまざまであり、一律には論じられえない。高次の道徳的目的のために自分の生命を犠牲にすることにかんして、『倫理学講義』においては、「われわれがどこまで自分の生命を尊重し、どこまでそれを犠牲にすべきかの規則〔基準〕はきわめて微妙である」（VE.195/152頁以下）といわれる。『道徳形而上学』においては、このことの判断は「決疑論の問題」に属すといわれる（MS.423/295頁）。「決疑論」は学問体系に属すのではなく、「真理〔あるいは善〕がいかに求められるべきかにかんする

訓練」にすぎない(MS.411/282頁)。『道徳形而上学』においてはそれぞれの義務の基本見解のあとに「決疑論的問題」が付加されているが、そこでの説明はあくまでも例示であって、さまざまな場合を網羅したものではない。

IV 生命と身体の位置

1 生命と身体の保存の義務

①人格の構成部分としての生命・身体

カントは人間の生命と身体にどのような位置を認めているであろうか。すでに述べたように(Ⅱ-2-②)、彼によれば、生命と身体は人格の偶然的、付帯的な「状態」ではなく、その構成部分、しかもその基礎的部分をなす。

『道徳形而上学』においては、生命と身体は「動物的存在としての自分自身に対する人間の義務」(より正確には「動物的存在(自然的)であると同時に道徳的存在者としての自分自身に対する人間の義務」とみなされている(MS.420f./290頁以下))。この義務は、「動物的存在を備えた自分自身の保存」(個人の生命の維持)、「種の保存」(生殖)、「動物的存在の享受のための能力の保存」(身体保全)にかんするものの3つに大別される。このうちの第1のものが広義の生命の保存にかんする義務とされる。ただし、ここで扱われるのはそれらの生命と身体に促進にかんする積極的義務ではなく、それらの保存に背反することを禁止する消極的義務である(MS.421/292頁)。これに対して、身体にかんする積極的義務として挙げられるのは、「自分の自然的完成(完全性) *Naturvollkommenheit*の推進(発展) *Entwicklung*と増進 *Vermehrung*の点での義務」の一つの柱である「体力の開発」であり、これは、「人間における動物的なものを絶えず意図的に活性化する義務」とされる(MS.445/326頁)。

生命と身体にかんしては『道徳形而上学』における説明は比較的簡単であるのに対して、『倫理学講義』においてはより詳しく説明されているので、以後、後者をも視野に入れて、カントの見解について検討したい。

②人格の主体としての生命

カントは生命を人格の基礎的部分とみなす。生命が失われれば、人格も保持できなくなる。この観点から自殺についてつぎのようにいわれる。「自分の生命を自分から奪う者は、このことによって自分の人格を保存できない。この場合は、この者は自分の人格を処置し、人格そのものを自分から奪う」（VE.186/143頁）。カントは生命を「道徳性の主体」、「自由な意思Willkürの主体」ともみなす。自殺は「自分自身の道徳性Sittlichkeitの主体を絶滅させる」ことであり、「道徳性そのものをその現存の面でまた主体自身におけるそのあり方の点で世界から根絶する」ことを意味する（MS.423/294頁）。生命は、道徳性（広くは人間性）を現存させる基礎であり、主体自身の現実的あり方であるというのである。自殺が自分の自由意思によって行なわれるとしても、「自由な意思の使用は、主体が存在することによって可能である」から、自殺はこの「主体」を自分から奪うことを意味する（VE.186/143頁）。ここでいわれる「主体Subjekt」はむしろ<基体Substrat>という意味に近いであろうが、カントが「主体」という強い表現をあえて用いるのは、生命を人格から切り離して手段化することはできないことを明確にするためであろう。

このように、生命は人格の基礎、人格性（道徳性）の主体＝基体であるから、それを人格の外部におき、物件のように任意に扱ってはならない。「人間は自分自身と生命を処置することはできない」（VE.185/142頁）。なお、生命の保存は「自然目的Naturzweck」に従ったものであるとも説明される。「生命への愛が人格を保存するよう自然によって定められているが、同様に、性への愛が類を保存するよう自然によって定められている。いずれも自然目的である」（MS.424/296頁）。カントは文化や歴史の考察のさいに自然目的論の立場をとっており（『判断力批判』、『一般人類史』など）、人間の生命の扱いのさいにもこのような立場が導入される⁽²⁰⁾。

③生命の十分条件としての身体

身体についてはつぎのようにいわれる。生命は「人格の状態」ではなく、身体も「生命の状態」ではなく、したがってまた「人格の状態」でもない（VE.185/141

頁)。身体は生命の「付随的な状態」ではなく、生命の「十全な条件」である。

「身体は生命の十全なgänzlich条件である。したがって、われわれは自分の身体をつうじる以外には生命の概念をもつことはできない。また、われわれの自由の使用は身体をつうじてのみ可能である。したがって、身体はわれわれ自身の一部をなすとみなされる」(VE.185/141頁以下)。身体が生命の偶然的な付属物であるとするれば、個人は自分の身体から抜け出て、これを任意に扱うことができるであろうが、身体は人格の構成部分であるから、そのようなことはできない。「人間は統一体である」(VE.208/この部分は邦訳の講義録にはない)。「人間は身体によって人格を構成する」(VE.208/167頁)。身体を人格から切り離し、所有物のように任意に処置してはならない。「生命に付着する動産を処置する」ように「身体を処置することはできない」(VE.185/142頁)。

④生命・身体も人間性に関係する

カントによれば、一般に「自分自身に対する義務は人間性の尊厳にのみ関係する」(VE.151/106頁)。生命と身体は動物的存在としての人間という側面をなすとはいえ、それらは人格の構成部分であり、とくに生命は人格の基礎をなすので、それらの毀損は人格そのもの、人間性の毀損につながる。「自分から生命を奪う者は自分の状態をでなく、自分の人格を処置し、人格そのものを奪うことになる」(VE.186/143頁)。自殺は「自分の人格における人間性(本人)の尊厳を奪うabwürdenことである。人間(現象人)は[生命をつうじて]その人間性を保持するよう委ねられている。」(MS.423/294頁)。

人格における生命と身体的位置とそれらの価値は人格における人間性との関係でのみ理解される。生命と身体保存の義務の基本は、この保存が人間性に一致する(これに背反しない)ことにある。

なお、「道徳的存在としての自分自身に対する義務」のみが人間性に関係するかのような叙述もみられるが(MS.420/240頁)、カントは自殺や性的性質の不自然な使用を「人格における人間性」の毀損とみなしている点(MS.423,424/294頁,297頁)に示されるように、道徳的文脈においては動物的存在も人間性に関係させられる。

2 自殺の無条件な禁止

①自殺禁止の理由

カントは、自殺を道徳性（人間性）の主体＝基体の破壊であるとして、これを厳しく禁止する。「自殺はいかなる条件のもとでも許容されない」（VE.189/146頁）。このような主張はどのような理由に基づくのであろうか。

『道徳形而上学』においてはまず、自殺は実践的に（たんに論理的ではなく）「自己矛盾」をはらむことが指摘される。自分の自由な意思によって自殺する者は自分の自由な意思の「主体」（基体）を破壊し、この意思そのものを破壊することになるので、自殺は「自己矛盾」になるとされる。「ある人間が自分の身体を破壊し、このことによって自分の生命を断つかぎり、この者は自分の意思を使用したのであるが、この使用によって意思そのものを破壊したことになる。しかし、そうであれば、自分の意思を破壊するこの力は自由な意思そのものに矛盾する」（MS.423/294頁）。

自由意思による自殺は自由意思にとって「自己矛盾」であるという指摘は『倫理学講義』にもみられる。「ある人間が自分の身体を破壊し、このことによって生命を自ら断つかぎり、彼は自分の意思を使用したのであるが、この使用によって意思そのものを破壊したことになる。しかし、そうすれば、自分の意思を破壊するこの力は自由な意思そのものと矛盾することになる。」（VE.185/142頁）。

②自殺は人格の手段である

また、自殺は人格の手段化であるという理由で禁止される。これがカントの最も基本的な説明であろう。多くの場合自殺は、「労苦に満ちた状態から逃れる」という目的のために試みられるが、この目的は「任意の目的」にすぎない。自殺はけっきょく生命を任意の目的のための手段とすることであり、目的自体としての人間性の尊重に背反する。「自分を自分の任意の目的のためのたんなる手段として処理することは、自分の人格における人間性（本人）の尊厳を奪う *abwürden* ことである。人間（現象人）はその人間性を保存するよう委ねられている」（MS.423/294頁）。

このようなカントの厳しい見解は幸福主義の批判と結合する。苦痛を逃れるた

めに自殺する場合は、快適な生活、幸福な生活が目的とされている。このように、幸福へ期待がもてれば、生命を保存するが、そうでなければ生命を放棄してよいとみなすことは、生命を幸福（あるいは苦痛の回避）のための手段として扱うことになる。『倫理学講義』においてはつぎのようにいわれる。「生きることの実用的動機」に基づいて、「幸福に生きることができない」という理由で生命を断つことは許されない。人間は「快樂の欠如を理由に、生命を断つ権能を」もたない(VE.191/148)。「私はいかなる宿命や不運をも恐れずに、生きなければならない」(VE.192/149頁)。

同様の主張は『基礎づけ』においてみられる。「労苦に満ちた状態から逃れる」ために自殺する場合には、「我慢できる状態を一生の最後まで保存する」こと、すなわち苦痛のない幸福な生活がめざされているのであり、生命が幸福の手段とされている(Gr.429/166頁)。カントによれば、いかなる悲惨な状態においても生き続けなければならない。「悲惨はだれにも、自分の生命を「断つ権能を与えない」(Ebd.)。

カントはさらに、苦痛を避けるためではなく、恥辱を避け、名誉や尊厳を守るために行われる自殺をも禁止する。「きわめて多くの苦痛、不幸および恥辱から逃れる」ために「生命を自分から奪う権能」を人間はもたない(VE.186/143頁)。「生き続けることが人生の価値を廃棄するかもしれない事情」においても、自殺は禁止される(VE.187/144頁)。のちにみるように(Ⅲ-3-②)、名誉のための自殺の歴史的事例をカントは批判する。

③自殺禁止の根拠は宗教に求められない

カントは自殺の禁止の理由を宗教に求めるのではなく、道徳に求める。しばしば、宗教的な立場からつぎのようにいわれる。生命は神から与えられた神聖なものであり、神の指示や許可なしに、生命を自分の判断で勝手に断つことは、神の意志に背くことである。「この世界を去るように神が明確な命令を下す」まえに、自ら命を断つならば、「神に対する反逆者」となる(VE.193/150頁,Vgl.MS.422/293頁)。

しかし、カントによれば、自殺が禁止されるのは、「神がそれを禁止した」からではなく、それが人格における人間性の尊厳を損なうからである。「自殺が嫌

忌すべきものであるのは、神が禁止したという理由によるのではなく、自殺によって人間の内面的尊厳が……引き下げられるという理由による」（VE. 193/150頁,Vgl.149/105頁）。このように、カントは生命を「宗教的側面から」ではなく、「それ自体において」考察する(VE.186/143頁)。彼は人間の生命を、「自分に委託された神聖なもの」とみなし、宗教を背景にするかのような表現を用いているが、これは比喩的な用法にすぎない(VE.190/147頁)。

3 生命の自己犠牲の可能性

①生きるに値する生

カントによれば、生命と身体がそれ自体で道徳的価値をもち、このようなものとしてそれらの保存が道徳的義務となるのではない。それらが道徳的価値をもつのは人格における人間性に対する関係においてのみである。このような文脈で、人間性の尊厳に合致して、「尊敬（名誉、尊厳）に値するehrenwürdig」生命が保存されるべきであるとされる。「重要なことは、長く生きることではなく……、生きるかぎり、尊敬に値するよう生き、人間性の尊厳（名誉）を汚さentehrenないことである」（VE.196/153頁）。ここでいわれる「尊敬に値する」ことは、人間性の尊厳に合致することを意味しており、じっさいに他人から尊敬をえるかどうかは副次的である。

カントは、「尊敬に値する」ことをより一般的に、「生きるに値する」ことともいいかえる。「生命はそれ自体ではいかなる仕方でも尊重hochschätzenされえない。むしろ、私は、生きるに値するかぎりにおいてのみ、私の生命の保存をめざさなければならない」（VE.188/245頁）。カントはさらに「自然的なphysisch生（生命）」(VE.195/152)と「道徳的生（生活）」(VE.196/153頁)を区別し、後者を前者よりも優先させる。人間性の尊厳にふさわしく生きることが「道徳的生」であり、たんなる自然的生の保存よりも道徳的生の保存が重要である。人間が「人間性の尊厳を汚さずに」、「尊敬に値するよう生きる」ことができれば、あるいは「生が人間性の「尊厳と一致し」なければ、「彼の道徳的生は終わってしまう」（VE.196/153頁）。

カントは人格の「内面的価値」を生命の価値よりも優先させる。「内面的価値をもつ者は」「自分の人格の価値を生命よりも優先する」(VE.194/151頁)。内面的価値は人格における人間性の尊厳に由来する。生命は人格の一部であるから、生命の価値は人格の内面的価値に従属する。このように、生命の保存はそれ自体で道徳的意義をもつのではなく、人格における人間性に対する関係においてのみ道徳的意義をもつ。この意味で、カントは、生命の価値や尊厳を無条件で主張するのではない。

②生命を犠牲にすることはありうる

カントは自殺と無条件で禁止するが、生命を自ら否定することがいかなる場合でも禁止されるとみなすのではない。彼はつぎのようにさえる。「世界には生命よりもはるかに重要なものが多くある。道徳性の順守は生命の保存よりもはるかに重要である。道徳性を失うことよりも、生命を犠牲にすることがましである」(VE.190/147頁)。「生命の保存が最高の義務なのではなく、もっぱら尊敬に値するように生き抜くために、生命が放棄されなければならないということがしばしばある」(VE.196/154頁)。しかし、この主張は、人間の尊厳を守るための自殺を容認するものではない。

過去の歴史において「偉大な英雄的な行為」とみなされた自殺の例に対してカントは批判的な立場をとる。古代ローマにおいてカトー（小カトー）がカエサル軍によって包囲され、捕虜となって辱めを受けることを回避するために、自殺した。カントはこれを批判し、カトーが拷問や辱めに耐えて生き抜くことがその尊厳にふさわしい行為であったと述べる(VE.192/149頁)。また、古代ローマの別の例として、ルクレティアがローマ王の子によって凌辱され、彼女の夫と父に対してそれへの復讐を訴えて自殺したことにかんして、カントは、彼女が尊厳を守るため、凌辱に抵抗して殺害されたとすれば、その死は尊敬に値するが、自殺は道徳的に容認されないとみなす(VE.187/144頁)。

カントの基本的立場はつぎのようなものである。「私はいかなる宿命や不運をも恐れずに、生きなければならない」(VE.192/149頁)。彼はこのような厳しい見方に従って、さきの2つの例においては、尊敬に値するよう生きる余地がなお残っ

ていたとみなす。

③運命による生命の犠牲は自殺から区別される

カントは自殺を無条件で禁止するが、生命の保存を無条件で義務とみなすのではない。生命の保存はあくまでも人格の道徳性、人間性との関係で義務となる。生命を自ら犠牲にすることは、人格における人間性に照らして、場合によっては容認される。「生命は特別の条件のもとでは、犠牲にされなければならない」（VE.189/145頁）。

それでは、どのような条件のもとで生命の自己犠牲が容認されるのであろうか。それは、各人の幸福を内容とする任意の目的をではなく、「普遍的福祉」（VE.195/152頁）のような高次の目的を実現するという義務のために、生命を危険にさらし、その結果として生命を失うという場合である。カントはこのような生命の犠牲を「運命による犠牲」と呼び、自殺をこれから明確に区別する。戦士がその職務として国家のために自分の生命を危険にさらし、生命を失うことは「運命による犠牲」の例とされる（VE.188/145頁）。

「運命による犠牲」と自殺との相違はつぎの点にある。前者の自己犠牲は、最悪の場合には生命を失うのをいとわないことであるが、可能なかぎり生きることがやはり目的であって、結果として生命が犠牲になるということを意味する。これに対して、自殺は自分の生命の否定を直接的目的とする⁽²¹⁾。ただし、カントが兵士の犠牲を道徳的とみなす場合も、いかなる犠牲をも容認するのではないであろう。生き残る可能性がまったくあるいはほとんどないような戦闘をあえて行なうことは自殺に類似しているといえるであろう⁽²²⁾。このような犠牲を命令することはだれにも許されないであろう。戦前の日本の特攻隊や現代のイスラム過激派の自爆のような行為は、人間を武器の代わりに道具として使用することであって、カントの立場からは是認できないであろう。

しかし、どこまで道徳的目的（普遍的福祉等）のために生命を犠牲にすることが許されるかは決疑論に属す問題であり、ケース・バイ・ケースで判断されなければならないであろう。「われわれがどの程度まで自分の生命を尊重すべきであり、どの程度まで自分の生命を賭けるべきであるかの規則はきわめて微妙であ

る」(VE.195/152頁以下)⁽²³⁾。

4 身体の保存の義務

①身体の物件的扱いは禁止される

すでに述べたように(IV-1-③)、カントによれば、身体は「生命の十全な条件」であり、人格の不可欠の一部である(VE.185/141頁)。人間にとって「身体はその自己に属し、身体によって人格を構成している」(VE.208/167頁)。ロックは、人間が「自分の財産と人身personを処置する自由をもつ」と主張するが(『市民政府(統治)論』第2章、第4、6節)、カントはこれとは異なった見解をとる。人間およびその身体は「自分の所有物ではなく、意のままに扱うことはできない」(VE.107/166頁)⁽²⁴⁾。

カントによれば、金銭の獲得などの私的な目的のために身体の一部を他人に売り渡し、自分の身体の一部を他人の使用に委ねることは、人間性の尊厳を損うので、禁止される(VE.208/166頁)。カントは、歯を他人に売り渡し、他人に移植する行為を、私的目的のために自分の身体を手段化する例として挙げている(MS.423/294, VE.208頁/106頁)。より明確な例は売春である。「淫売(淫欲) *valga libido*」は、「金銭を目当てに他人の性的性質の満足のために他人に自分を委ねる」ことであり、「自分の人格を物件とすること」である(VE.208/167頁)。

②身体的手段化の可能性

生命の保存の義務は無条件的でないが(IV-3-③)、これと同様に、身体の保存の義務も無条件的ではない。高次の道徳的目的のために身体の一部が犠牲にされなければならない場合もある。このような場合は、身体的手段化は人間性に背反しない。生命の保存のために身体の一部を切断、切除することがその例として挙げられる。カントによれば、器官として不可欠な部分を自分から奪うことは「部分的自殺」であり、禁止されるが、「すでに死んでいる器官」、あるいは「死にかけている器官」を切除することはこれには該当せず、場合によっては許容される。また、身体の一部ではあるが、器官ではないもの(毛髪など)を身体から切断することも同様である。ただし、これの切断が「外的な利得」を目的とする場

合には、道徳的疑念が生じるとされる（MS.243/295頁）。

さらにまた、身体を他人のために利用することも、高次の道徳的目的に照らして、容認される場合がある。『倫理学講義』において、他人のために労働を提供するという例が挙げられる。このことは、自分の身体的作用を他人のための手段とすることを意味するが、必ずしも反道徳的ではない。「人格は例えば自分の労働によって他人のための手段ともなりうるが、そうでありうるのは、当人が人格、目的自体であることをやめないかぎりにおいてである」（VE.150/106頁）。ここではカントは近代の市場経済を念頭においているといえる。近代の労働者は自分の労働力を使用者に売り、自分の生計を立てるが、カントは、このことが労働者の尊厳に反しない（労働力を売買しても労働者が尊厳にふさわしく扱われる）ようにすることを求めていると考えられる⁽²⁵⁾。

③健康管理の義務

カントは『道徳形而上学』においては、まず身体の保持にかんする消極的義務として不節制の禁止を挙げ（MS.427f./300頁）、のちに身体にかんする積極的義務として「体力の開発・発達Kultur der Leibeskräfte」を挙げる。「体力の発達」は「自分の自然的完成の推進と増進」にかんする義務の一部であり、「多様な意図」の実現のための「道具」（手段）となるとされる（MS.445/325頁）。ここでは身体的手段化の可能性が容認される。『倫理学講義』においては「身体そのものにかんする義務」についてより詳しい説明がある。この義務は第1に「身体訓練」であり、第2に「身体のあらかじめの配慮」（健康管理）である。前者は積極的義務であるのに対して、後者は消極的義務である（VE.197ff./155頁以下）。カント自身は体質的に虚弱な傾向をもっていたため、健康管理に人一倍留意したこと（朝の規則正しい散歩など）は有名である。

5 生命・身体は尊厳をもつか

①生命・身体は人間性との関係で価値をもつ

カントによれば、生命と身体は人格の状態ではなく、たんなる手段として処理してはならず、人間性の尊厳にふさわしく扱わなければならない。それでは、生

命と身体は尊厳をもつであろうか。すでに述べたように（Ⅲ-3-①）、生命や身体は「まったくそれ自体で」尊重に値するのではなく、それらが人格における人間性の尊厳と関係づけられる場合にのみ、道徳的価値をもつ。「生命はまったくそれ自体ではan und für sich selbstいかなる仕方でも尊重されない」（VE.188/145頁）。

「生命はまったくそれ自体では、われわれに委託された最高の善ではない……。生命〔の保存〕よりもはるかに高次の義務、またしばしば生命の犠牲によって履行されなければならない義務がある」（VE.193f./151頁）。高次の道徳的目的のために、人格における人間性の尊厳に反しない形で、生命や身体が犠牲にされることは容認される。

人間の生命は「自分に委託された神聖なもの」である（VE.190/147頁）とカントがいうとき、生命がそれ自体で尊厳をもつとみなしているようにもみえるが、すでに触れたように（Ⅳ-4-③）、生命の価値は人間性の尊厳との関係で生じるという説明をカントはつけ加えている。

②生命は人間性との関係で派生的に尊厳をもつ

生命は人格の主体＝基体である以上、人格（およびそこにおける人間性）の尊厳と密接な関係をもつ。生命が人格の一部であり、生命の道徳的価値が人格の内的価値に依存するかぎりでは、生命は間接的、派生的に尊厳をもつといえるであろう。この意味で、人間の生命の尊厳について語ることは可能であろう。カントのつぎの説明はこのことを意味しているといえるであろう。「目的〔自体〕としての生命は〔手段として〕処理されることはできない」（VE.186/142頁）。このことは、今日のSOL（「生命の神聖」説）とQOL（「生命の質」説）との論争との関連で重要な意味を帯びるであろう（Ⅴ-5）。

③生命の手段化はどの場合に許されるか

さきに（Ⅲ-2-③）、「人格における人間性をたんに手段として扱わず、つねに同時に目的自体として扱え」という定言命法にかんして、直接的に手段となってしまうのは人間性ではなく、人格（その一部あるいはその属性）であると指摘したが、生命と身体にかんして、この問題を整理しておきたい。

カントによれば、生命と身体は人格の一部であるから、たんに任意の目的のた

めの手段として扱われてはならない。しかし、それらを手段として扱うことが、人間性の尊厳を損わないという場合がありうる。高次の道徳的目的のための手段として生命と身体を扱うことは目的自体としての人間性に背反しない。この場合には、生命と身体を手段として扱うことが、「同時に」人間性を目的自体として扱うことになる。カントはそうないくつかの事例を示しているが、これらの事例において問題となっているのは、生命と身体を手段とすることと、人間性を目的自体として尊重することとの両立可能性であって、人間性を手段とすることと、人間性を目的自体として尊重することとの両立可能性ではない。たしかに、人格の一部としての生命と身体を手段化することは、それらによって体现される人間性を間接的な仕方手段化することにつながるが、直接的には人間性を手段化はしない。

6 性生活の道徳的意義

①種の保存が夫婦関係の自然的目的である

カントは『道徳形而上学』の「徳論」においては、身体の保存の義務に先立って、人間の「種Art」すなわち人類Menschengattungの保存（子をもうけ、育成すること）の義務を「動物的存在としての自分自身に対する」義務のうちの第2のものともみなす。身体の保存は「生命への愛」に基づき、「個体の保存」に関係するのに対して、種の保存は「性への愛」に基づき、「種全体の保存」に関係する点で、身体の保存よりも「いっそう重要な目的」となる（MS.425/297頁）⁽²⁶⁾。しかし、子づくり（生殖）は夫婦関係の「自然の目的」であるが、この目的に従わなければ、結婚が成立しないわけではない（MS.278/110頁）。

カントによれば、性的交渉はこのような種の保存（生殖）との関係においては認められる。種の保存のための「性的性質Geschlechtseigenschaften」（性的能力、性的器官）の使用が「自然の目的」に従った性的性質の「自然的使用」、「合目的的使用」である。これに対して、自分の性的性質および他人（異性）の性的性質をそれぞれのあるいは相互の性的快楽という目的のために使用することは人間性の尊厳に反する。

②性的交渉が夫婦関係の基礎ではない

それでは、子づくり以外の目的のための性的性質の相互使用はどのようにして許容されるであろうか。『倫理学講義』においては、性的性質に相当するものが「性的傾向Geschlechtsneigung」と呼ばれ、つぎのようにいわれる。「だれかが人間性を損なうことなく、自分の性的傾向のために利用する権限をどこまでもつのか。」「ある人格が、異性としての他の人格に対してその欲望を満足させることをどこまで許容しうるか」(VE.207/165頁)。この問題に対してつぎのような回答が示される。結婚によって「性的共同体(交渉) Geschlechtsgemeinschaft (commercium sexuelle)」が作り出され、「ある人間が他の人間の性器と性的能力を相互に使用すること」が是認される(MS.277/109)。「いかにして、性的交渉(共同) commercium sexuelleが人間性を汚すことなく、道徳性を損なうことなく可能となるのかは今や理性によって洞察できる。結婚がその人間の性的傾向を使用するための唯一の条件である」(VE.210/169頁)。「性的傾向は二人の人間のあいだの合一を生み出し、この合一のもとでのみ性的傾向の使用が可能となる。この条件は結婚のもとでのみ可能であり、性的傾向の使用の道徳的条件となる」(VE.211/169頁)。

それでは、夫婦のあいだでは性的交渉を楽しむことが無条件に是認されるであろうか。このことは人格の道具化になって、人間性の尊厳に背反しないであろうか。合法的な結婚に基づく夫婦関係においては性的性質の相互使用が是認されるというカントの主張は多くの議論を呼んだ。カントは「恥ずべき仕方」「結婚を契約による相互の性的使用の形態に貶める」というヘーゲルの批判(『法哲学』第75節、および第161節補遺)はその典型である。他方では、カントの結婚観は近代的であるという肯定な評価も出された。たしかに、カントが『道徳形而上学』の法論の部分において、結婚によって、「ある人間が他の人間の性器と性的能力を相互に使用すること」が是認される、「男女が両人の性的固有性に従って相互に享樂しようとするならば、結婚しなければならない」(MS.277)という場合、結婚の焦点を性的交渉の正当化に当てているかのような印象を与える。人間性の尊厳を厳格に主張するカント倫理学の基調と比較して、これはかなりさば

けた見解であるように思われるかもしれない。

③人間愛に基づく性的交渉が許容される

まず、注意しなければならないことは、カントのこのような見解は夫婦の法的関係にかんするものであり、本来の意味でのその道徳的关系にかんするものではないことである（MS.424/296頁以下）。売春や内縁関係における性的交渉に対して、正式の結婚に基づく夫婦関係における性的交渉を是認するという文脈で議論が行なわれているのである。カントが結婚の本質を性器の相互使用の関係に求めていると解釈するとすれば、これは一面的であろう。

カントの主張は、夫婦であれば、性的交渉を性的快楽のために任意に相互に行なってよいというものではない。また、結婚によって夫婦の身体の相互の道具化が自動的に是認されるというものでもない。『倫理学講義』においてはつぎのようにいわれる。結婚は両性の全人格の結合にもとづくが、このことは、両性の「幸福の状態、および全人格にかんするすべての状態」に関係する（VE.209f./168）⁽²⁷⁾。したがって夫婦関係は多面的な内容をもつ。しかし、しばしばカントは家族の機能と役割をかなり狭く理解しており、この点に限界が現れている。

道徳的文脈で注目すべきことは、カントが夫婦関係をたんなる性愛ではなく、「人間愛」に基づくものとみなし、性的交渉もこれに合致するかぎりで容認されると理解していることである。カントは性愛と道徳的愛、真の人間愛とを明確に区別する。「一般に、ある人間が他の人間に向かう傾向をもつかぎり、彼はこの他人を愛しているといわれる。この愛が人間愛とみなされるならば、……彼にとって相手の区別は問題にならない。」「しかし、彼がこの他人をたんに性的傾向に基づいて愛しているとすれば、それは決して愛ではなく、欲望である。」「性的傾向はたしかに人間愛と結合しうる」（VE.205/163頁以下）。性的快楽は「実践理性によって制限条件をつけられることをつうじて、道徳的愛と密接に結合するようになりうる」（MS.426）。ここでは、種の保存という自然的目的と人間愛という道徳的目的が結合されて、結婚生活の基本におかれる。

一面では、夫婦関係における性的快楽の満足は自分の身体（性器）と他人の身体を手段として使用することである。しかし、それが人間愛に基づくかぎりは、

この手段化は人間性の尊厳と背反しない。これに対して、性的快楽の満足が人間愛から分離されるならば、これは身体（ひいては人格）のまったくの手段化となってしまう。「しかし、性的傾向をまったくそれだけとして取り出すならば、欲望以外のなにものでもなくなる。とにかくそのようにして性的傾向が孤立化されるならば、人間の尊厳が失われる」（VE.205/164頁）。

引用について

カントからの引用は基本的にはアカデミー版『カント全集』Kant's gesammelte Schriften [KgS.と略記]により、その巻数をローマ数字で示し、そのあとに頁数を示す。以下の著作については、表題の日本語訳を（ ）内のように略記し、原語表題を[]内のように略記したうえで、続けて頁数を示す。邦訳としては岩波書店『カント全集』の当該巻の頁数を、スラッシュ(/)のあとに示す。訳は邦訳には従っていない。

Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht [AG.], 『世界市民的見地における普遍史の構想』（『普遍史』）邦訳『全集』14

Kritik der reinen Vernunft [KrV.], 『純粹理性批判』邦訳『全集』4, 5, 6（原書のA版あるいはB版の頁を示し、邦訳の巻数を示す）

Grundlegung zur Metaphysik der Sitten [Gr.], 『道徳形而上学の基礎づけ』（『基礎づけ』）邦訳『全集』7（『人倫の形而上学の基礎づけ』）

Kritik der praktischen Vernunft [KpV.], 『実践理性批判』邦訳『全集』7

Kritik der Urteilskraft [UK.], 『判断力批判』邦訳『全集』8, 9

Anthropologie in pragmatischer Hinsicht [Ath.], 『実用的見地における人間学』（『人間学』）邦訳『全集』15

Die Religion innerhalb der bloßen Vernunft [Rlg.], 『たんなる理性の限界内の宗教』（『宗教論』）邦訳『全集』10

Metaphysik der Sitten [MS.], 『道徳形而上学』邦訳『全集』11（『人倫の形而上学』）

Eine Vorlesung über Ethik [VE.], 『倫理学講義』メンツァー編、邦訳『全集』20（メンツァー編の講義録ほぼ同一の内容のものが「コリンズ道徳哲学」としてアカデミー版『全集』第27巻に収録され、邦訳『全集』に掲載されている。ただし、両者のあいだに表現の相

違がある場合や、前者に対応する部分が後者に欠けている場合がある。）

引用分中の傍点部分は原著の強調箇所、^〇は部分は筆者による付加である。

注

- （１）本稿の要約に相当するものがつぎの表題で刊行された。「カントの人格論と生命論——その生命倫理的射程——」日本医学哲学・倫理学会 関東支部編『医療と倫理』第8号、2009年、21-29頁。
- （２）1770年代後半の遺稿『形而上学遺稿集Reflexionen über Logik』においては、「心理学的人格性」から区別して、「論理学的的人格性」という表現が用いられる（KsS.XVIII,S.72）。
- （３）小倉貞秀氏は、人格が「叡智的性格と経験的性格における人間の結合体」、「叡智界と感性界を統一する」「現実的主体」であることを強調している。『カント倫理学研究』（理想社、1965年）261,286頁。
- （４）『基礎づけ』においては、怜悯を「私的怜悯」と「世間的怜悯」とに区別している。前者はなにかの目的のために手段を巧みに用いること（技能、技術）に関係するが、後者は、とくに他人を巧みに利用すること（狭義の怜悯、実用性）に関係する（Gr.416/46頁）。『人間学』においても、「怜悯」を前者の意味で用いる場合がある（Ath.271/235頁）。他の著作においては多くの場合に怜悯は後者の意味で用いられる。
- （５）ルソーは、文明（正確には「文明状態l'état civil」）と道徳が墮落をもたらしたと批判するが、カントは、実用的次元に属す文明を道徳から区別したうえで、文明の消極面にと同時に、道徳を準備するというその積極面に注目する。『人間学』においてはつぎのようにいわれる。人間の使命は、「自分を開化（教化）kultivierenし、文明化（洗練化）zivilisierenし、道徳化すること」にある（Ath.324f./317頁）。「開化」は技術的次元に、「文明化」は実用的な次元に属す。前々注におけるように、「怜悯」が「技能」を含む広義のものとみなされることに対応して、実用的なものは技術的なものを含む広義のものとみなすことができる。文明（開化）の位置づけについては、拙論「カントの教育学講義」（札幌大学外国語学部紀要『言語と文化』第67号、2007年）188頁以下、参照。
- （６）注（15）を参照。

(7) カントによれば、人格とその状態との関係をゼノンとエピクロスとは逆に理解した。

『道徳哲学遺稿集 Reflexionen über Moralphilosophie』の1760年代に属す原稿においてはつぎのようにいわれる。「ゼノンはすべての有徳な行為の目的を知性的な目的のみにのみ認めた。〔彼においては〕状態の偶然性は人格に固有なものではなかった。人格の[・]内的[・]価値のみ〔が人格に固有のものである〕」(KgS.XIX.S.115)。また、1760年代の遺稿においてはつぎのようにいわれる。「エピクロスは[・]状態[・]の[・]価値[・]にのみ目を向け、人格における価値にまったく気づかなかった。ゼノンは状態の価値を認めず、人格の価値のみを真に善なるものとみなした」(KgS.XIX.S.176)。

(8) 「自愛 Eigenliebe と〔自分の〕尊重 Schätzung とは区別される。後者は内的価値に関係するが、前者は幸福に関する私の価値の状態に関係する」(VE.169/この部分は邦訳の講義録にはない)。快・不快(幸・不幸)は「内的状態」(経験的、心理的状态)と呼ばれる(『人間学遺稿集』KgS.XV.S.102)。快・不快は「外的状態」と呼ばれる場合があるが(VE.215f./174頁以下)、ここでの外的状態は道徳的な内的価値と対比されていると思われる。

(9) 『倫理学講義』においてはつぎのようにいわれる。「人格の価値は道徳的価値をなすが、熟練の価値は自分の〔人格の〕状態に関わるにすぎない」(VE.151/106頁以下)。

(10) 「<Menschheit>の理念」(MS.405/274頁)、「道徳的に完成された<Menschheit>の理想」(MS.406/275頁)といわれる場合は、<Menschheit>の規範的意味が問題となっている。

(11) 人格性について『道徳形而上学』においてはつぎのようにいわれる。「人間性そのものは尊厳である。というのは、人間はたんに手段として用いられえず、つねに同時に目的として用いられなければならないからである。そして、この点にこそ人間の尊厳(人格性)がある」(MS.462/350頁)。『道徳哲学講義』においては、「自分自身の人格における<Menschheit>の尊厳は人格性そのものである」(KgS.XIX.307)といわれる。

(12) 『道徳形而上学』においては人間の自分自身に対する義務が「動物的存在としての自分自身に対する人間の義務」と「まったく道徳的存在としての自分自身に対する人間の義務」とに区別される(MS.420f./290頁以下)。前者の義務は「動物性 Tierheit という質をもつ自分自身に対する人間の義務」とされる(MS.421/292頁)。

(13) 1770年代前半の『人間学遺稿集 Reflexionen über Anthropologie』においてはつぎのよ

- うにいわれる。「人間のすべての才能を発達させる」という「人間の使命」は「個人の使命ではなく、全体の使命である」（KgS.XV.608）。また、1770年代後半の『人間学遺稿集』においてはつぎのようにいわれる。「動物はそれぞれ個別的に個体としてその使命を達成する。人間の場合は類がその使命を達成する。」「<Menschheit>の歴史は人間の歴史から区別される。」「（個々の）人間の使命。1. 動物的存在Tierheitにかんする。2. 人間存在<Menschheit>（人類<das menschliche Geschlecht>）にかんする」（KgS.XV.781）。拙論「カントの教育学講義」192頁以下、224頁以下、参照。
- (14) 『道徳形而上学準備稿』においてはつぎのようにいわれる。「普遍的な人間愛の表現はHumanitätである」（KgS.XXIII.411）。
- (15) 『宗教論』においては、他の著作の場合とは異なって、<Menschheit>は、他人と競争においてえられる評判に関係するとされる。それは「他人との比較において自分を幸福あるいは不幸と判断する自愛」とされる(Rlg.27/35頁)。これも実用的なものである。このように理解される<Menschheit>は、本論で言及した<Menschlichkeit>に相当するといえるであろう。
- (16) カントは市場経済を念頭におきつつ、価格をかなり広い意味に用いる。物件（事物）だけでなく、人間のさまざまな属性や能力（人格の状態の1種）も価格をもつとみなす。『基礎づけ』においては、「仕事上の熟練や勤勉」は「市場価格」を、「機知や生き生きとした想像力や陽気」は「感情価格Affektionspreis」をもつのに対して、「約束における誠実さ、原則に基く好意」は「内的価値」をもつといわれる(Gr.434f./74頁)。『人間学』においても、「才能」は「市場価格」を、「気質」は「感情価格」をもつのに対して、「性格」は「内的価値」をもつといわれる(Ath.292/265頁)。
- (17) 人間性の尊厳と人格（個人）の尊厳との関係は憲法上の問題にも関係する。ドイツの憲法（「基本法」）においては「人間の尊厳Menschenwürde」の尊重が明記されているが（第1条）、これはたんに個人の尊厳ではなく、普遍的な人間性の尊厳と結合していると理解されている。これはカントの見解を踏まえたものであろう。これに対して、「日本国憲法」においては尊厳への言及はないが、「個人の尊重」がうたわれている（第13条）。ここでは英米の潮流（とくにアメリカ独立宣言）の影響のもとで尊厳がかなり個人主義的に理解されており、人間の尊厳の類的、共同的性格を考慮するドイ

ツのばあいとはやや異なる。

- (18) カントは世代から世代への文化の継承についてつぎのようにいう。「自然が与えた人類の萌芽素質をついに、自然の意図に完全に適合するような完成された段階まで発達させるためには、おそらく自然は一つの世代から他の世代へ知見を伝達するというようにして、産出Zeugungenを、みきわめがたい系列をつうじて継続しなければならないであろう」(AG.19/6頁)。このような文化の継承の基礎には生命(生殖Zeugungenの継続)の継承があるといえる。
- (19) 「ある義務の格率を他の義務の格率によって制限する」(MS.390/255頁)と述べられる場合には、義務のあいだの優先順位が念頭におかれている。この順位は、諸義務を内容とする諸目的のあいだの順位につながる。カントは義務のあいだに、その義務づけの根拠にかんする強弱の区別を認めるが、義務のあいだの衝突は原理的にありえないとみなす(MS.224/40頁)。
- (20) 「自然の目的」、「自然の意図」という用語は『基礎づけ』においてもやや唐突に登場する(Gr.394f,430,432/15頁,67頁,71頁)。
- (21) フィヒテも、「自分の生命を危険にさらす」とこと、「自分の生命を破壊する」とことを区別する(『道徳論の体系』第20節1)。
- (22) カントは、たとえ国王でも家臣に自殺を命令することはできないと主張するが(VE.188/145頁)、無謀な戦争へ兵士を駆り立てることもこのことに準じており、禁止されるであろう。
- (23) カントは『道徳形而上学』においては、より慎重に、「祖国を救済するために、…死ぬことが決まっているような状況に身を投じることは自殺であるか」を決疑論的問題とし、結論を出していない(MS.424/295頁)。また、『実践理性批判』においては、祖国のために生命を犠牲にする行為について、そこでは、祖国の維持の義務と自分の生命の維持の義務との関係が適切に調整されておらず、完全性に問題が残るとみнаしている(KpV.158/349頁)。
- (24) カントは、「身体そのものに関する義務」と関連して、「身体を管理する支配権」、「指導権」について語っているが(VE.198/155頁)、このことは、身体が所有物であることを意味しない。「身体の管理」は健康管理を意味する。

- (25) カントは『道徳形而上学』においてはつぎのようにいう。労働者が雇用契約によって他人に労働力を提供する場合、他人が彼の労働力を「意のままに利用する権能をえる」とすれば、労働者は「奴隷」のように「自分を主人に事実上所有物として委ねたことになる」が、「このことはあるはずがない」(MS.330/177頁)。この主張はとくに日雇人や小作人を念頭においているが、工場労働者について当てはまるであろう。
- (26) 『人間学』においても、「生命への愛」は個体の保存をめざし、「性への愛」は「種の保存」をめざすといわれる(Ath.276/243頁)。
- (27) 『道徳形而上学』の「法論」においては、結婚における全人格的結合が、「全人格の相互取得」と説明される。この場合、全人格は「あたかも物件のように処理される」とみなされる。結婚は、「物権的債権(人格権) *das auf dinglicher Art persönliche Recht*」に基づくとされる。カントはこの概念を家族関係全体に適用する(MS.276ff.)。「物権的債権」という観念によって「物権 *Sachenrecht*」（物件を占有する権利）と「債権 *das persönliche Recht*」（他の人格を一定の行為へと規定するという形態で他の人格の意思を占有する権利）とをこのように結合することはカント独自のものであるが、やはり当時の民法に制約されている。カントは「法論」の末尾の「補足」において、「新たに試みられた法の概念」であるこの概念について詳しい説明を行なっている(MS.357ff./211頁以下)。『倫理学講義』においても、結婚によって「相手の全人格を処理する権利」が獲得されるといわれる(VE.209f./168頁以下)。