

### カントの人間平等論

竹内, 昭

---

(出版者 / Publisher)

法政大学言語・文化センター

(雑誌名 / Journal or Publication Title)

言語と文化 / 言語と文化

(巻 / Volume)

5

(開始ページ / Start Page)

(19)

(終了ページ / End Page)

(46)

(発行年 / Year)

2008-01-31

(URL)

<https://doi.org/10.15002/00002978>

## カントの人間平等論

竹内 昭

## 一 導入

およそ人の知的営みはすべて問いかけからはじまる。ことに哲学の仕事は、すべての知的活動の土台になるような問いに答えようとする試みである。カントは、このような根本的な問いを自ら構想する哲学の全体の問題として、ある講義のための手控えの中で、つぎのような問いに集約して述べている。

0 世界市民的意味における哲学の領域は、つぎのような問いに帰着する。

- (1) 私は何を知ることができるか
- (2) 私は何をなすべきか
- (3) 私は何を希望してよいか
- (4) 人間とは何か

第一の問いには形而上学が、第二の問いには道徳が、第三の問いには宗教が、第四の問いには人間学が答える。しかし根本的には、これらのすべては人間学に数えることができるだろう。なぜなら、はじめの三つの問

いは、最後の問いに関係しているからである。(イェッシェ編『論理学』ⅩⅤ。数字はアカデミー版全集の巻数と頁付。以下同様。但し『純粹理性批判』のみは原版第二版頁付(Ⅱ)を併記した。末尾文献一覧参照)

ここで箇条書きにする(1)の形而上学の対象は宇宙、(2)の道德の対象は人間、(3)の宗教の対象は神である。しかし、この三つの対象は結局は(4)の人間学の対象となる、というのがここでの主張である。したがって、カントによれば、人間学が哲学の最終課題であることになる。すなわち形而上学、道德哲学、宗教哲学が人間学の土台あるいは予備学だといっているのである。

ここで一見して気づくのは、(1)と(3)は「私」が主語で、(4)の主語は「人間」になっている点である。前者で「私は」というのは、もちろんカント自身のことではなくて、一般に「人は」というほどの意味である。私(人)が私(人)に対して自問しながら、この人は同時に個人としての私のことである。それに対して後者では、この一般的な存在者としての「私」が、自らが帰属する「人間」とは何かと問う。私が自分自身をいったん外に置いて、「人間」として対象化して語っている。したがって「人間とは何か」には、必然的に、私の、そして人間の究極の問い、すなわち〈自己言及性〉の視点が潜む。そう考えれば、前の三つの問いでは、人間の根本的な精神能力(あるいは人間理性)、〈知る〉〈行ふ〉〈求める〉の精査が主題であるのに対して、最後の問いは、それらを総合しての人間存在の全体像の解明であることが分かる。その意味では、カント哲学の根本主題は、結果としてはともかく、少なくともここでの意図としては「人間学」であったということは納得できる。

\* 〈自己言及性〉については、拙著『自己言及性』の哲学 知の枠組み転換のために(二〇〇二年、梓出版社) 参照。とくにカントの理性批判に潜むこの視点については、拙論《自己言及性》としての理性批判(二〇〇六年、『言語と文化』第三号、法政大学言語・文化センター)で詳しく考察した。

(20) カントが自ら意図した最終課題としての「人間学」が一個の学として成功しているか否か、あるいは標題に「人間学」を冠した著作、すなわち『実用的見地における人間学』がその課題に答えたものかどうかは別問題として、

その意図のもとにカントは人間をどう捉えていたか、ここではその一端を検討する。一般に人間とは何かといった大問題ではなくて、その部分問題としての「人間とは互いにどんな存在なのか、どんな関係をもっているのか」という問題について、カントはどう考えていたのかを明らかにし、それを通じて、カントの人間観の一端を垣間見ることにする。

\* この書は、カントが長年にわたって行った講義をもとに自ら編集して、一七九八年に刊行したものである。ときにカントは七四歳で、著者自身の手で出版された最後の著作となった。したがって、公刊年順からのみすれば、これがカント哲学の最終目的の書であるかのように見える。しかしその標題にある「実用的見地における」という限定詞がひっかかる。「実用的」(pragmatisch)とは、カントの用法では「恰例の規則」に属することで、感性的傾向性を満足させる幸福という唯一の目的の達成に関する(『純粹理性批判』III-520, 523/B 828, 834)というような意味もち、感性的起源に関わることであるがゆえに、消極的あるいは否定的な意味を含む。したがってこれは、もともと理性起源の道德的(Moralisch)や実践的(praktisch)と反対の意味である(『実用的』については文献⑦参照)。その点から考えても、この著作が理性主義者カントの意図した本来の「人間学」かどうかは疑わしい。しかしその内容の詳しい検討についてはここでは関与しない。

なお、ヤスパースは、カントの四つの問いに言及し、第四の問いは、カントが人間とは何かに最終的に答えたことを意味しないといひ、つぎのように続ける。「しかしこの問いは、はじめの三つの問いのように、カント自身によって特定の著作によって答えが与えられることはなかった。彼の『人間学』は、数十年にわたってこのテーマで行ってきた講義として、老年にいたって出版したものであるが、カントの意図に相応するような第四の問いの答えではない。それは人間学を〈実用的見地において〉取り扱うものであり、深い興味をそそるものとはいへ、カントの問いの偉大さに思いをいたす者には幻滅である。第四の根本問題に対しては、ただカントの著作全体がその答えである」(文献⑧)。

「人間とは何か」を自然科学的に解明するなら、生物学的研究や生理学のアプローチ、あるいは比較動物学的研究に委ねられる。この課題の研究を Anthropologie として独立させれば、それは実証的学としての人類学、すなわち形質人類学・文化人類学・社会人類学等と、哲学的人間学に分けられる。自然科学的にせよ、社会科学的にせよ、実証的に研究するなら、そうした研究は人間の諸現象を事実問題として解明する。しかし哲学的に解明しようとするかぎり、問題を価値の要素抜きに論ずることはできない。人間の場合、価値の要素がからんでくるのは、人間相互の関わり、すなわち人間関係においてである。人間を事実問題ではなく、価値問題として見るかぎり、その

土台をなすのは「関係」である。問題は、人間の〈ある〉姿ではなくて、〈あるべき〉関係である。「人間関係」は複雑多様な様相を呈するが、その基盤をなすもの、すなわち人間学の土台を「平等・不平等」の視点と見なし、ここでは、カントはその問題をどのように考えていたかを吟味・検討する。

その意図で、カントの主著を涉獵して人間の「平等・不平等」の用例を詮索してみると、結局彼は、人間は本質としては平等、しかし現象としては不平等と考えていることが明らかになる。あらかじめ見通しをよくするためにこの視点で見ると、用例全体はつぎのようにまとめることができる。すなわち

- (1) 本質としての平等——無条件
- (2) 本質としての平等——条件付き
- (3) 現象としての不平等

ここでカントの道徳哲学の命法論に倣って、試みに、〈本質としての平等〉のうち(1)の無条件なものを〈定言的平等〉、(2)の条件付きのものを〈仮言的平等〉と名づけてみる。カントは、以下の引用に見るように、平等を論ずる箇所の中でも「定言的」、「仮言的」という術語を使っていないが、その意味をとってこのように性格づければ、むしろカントの意図がすっきりするであろう。

本稿では、この順序でその意味を検討してカントの人間平等論をまとめ、「人間知 (Menschenkenntnis) をも世間知 (Weltkenntnis) をも拡張するのに好都合な場所」(『人間学』VII-126) ケーニヒスベルク市に住んだ彼の「人間知」の一端をまとめてみよう。

## 二 本質としての平等 (1) —— 定言的平等

まず、〈本質としての平等〉のうち、人間が本来もつ無条件な平等と目される言明を検討する。すなわちこれは、人間が存在するかぎりでの本質的なあり方を規定する平等のことであるが、ここではカントの命法論に倣って、

〈定言的平等〉と言いかえてみる。これは、さらに仔細に見ると、〈理性的存在者としての平等〉、〈完全な平等〉、〈人間本性としての平等〉、〈人格としての平等〉と言葉を変えて論じられているが、いずれも表現上のニュアンスの違いであって、本質的＝定言的な平等であることに変わりはないと考える。まず〈理性的存在者としての平等〉について論ずる箇所を吟味する。

1 人間は、各人がどんな地位にあらうとも、すべて、理性的存在者との平等という関係に入った(『創世記』三・二二)。すなわち人間は、自らが目的であり、他のいかなる存在者からも目的として尊重せられ、決して誰によっても他の目的のための手段としてのみ使用されないという要求に關しては平等となった。人間が自分よりも上位の存在者とも無制限に平等であることの根拠は、まさに理性のこの点にあり、単にさまざまな好みを満足させるための道具と見なされるような理性にあるのではない。人間より上位にある存在者は、自然の素質においては比較にならないほど優れているかもしれないが、しかしだからといって人間を自分の好き勝手に処理する権利はないのである。(『人類の歴史の憶測的起源』VIII-114)

\* 「主なる神は言われた。(人は我々の一人のように、善悪を知る者となった。今は、手を伸ばして命の木からも取って食べ、永遠に生きるものとなるおそれがある)。(『旧約聖書』新共同訳、一九八七年、日本聖書協会)

ここで「理性的存在者」(vernünftiges Wesen)とは、ギリシャ以来の「人間は理性的動物」という考えを踏襲したもので、カント独自の術語と<sup>1)</sup>いい。純粹な理性的存在者は神と同一視されるが、ここでは、「理性能力を付与された動物」(『人間学』VII-281)としての人間の理性的存在の部分<sup>2)</sup>が、純粹な理性的存在者と平等だとい<sup>3)</sup>うのである。「理性的存在者との平等という関係に入った」とは、すべての人間は、そういう存在として、本質的に平等だという意味である。

その根拠として、人間は「自らが目的であり、他のいかなる存在者からも目的として尊重せられ、決して誰によっ

(24)

ても他の目的のための手段としてのみ使用されないという要求」をもっているからだという。この文脈で語られることは、『道徳形而上学の基礎づけ』で論じられる定言命法のうち「目的自体の方式」すなわち、「汝自身の人格の中にも他のすべての人格の中にもある人間性を、単に手段としてではなく、つねに同時に目的として扱うように行なうこと」(IV-429)が土台になっていることは明らかである。<sup>\*</sup>

\* 『道徳形而上学の基礎づけ』では、道徳法則の絶対的なものを定言命法と称して論じ、その基本方式を「普遍的法則の方式」と名づけられる形で、さらにその派生方式を「自然法則の方式」「目的自体の方式」「普遍的法則立法者の方式」と命名されるような方式で説いている。カントの道徳法則については、拙論『カントの定言命法とその諸方式について』(法政大学教養部紀要、第六六号、人文科学編、一九八八年一月)で詳しく論じた。

因みに、この『基礎づけ』の刊行は一七八五年、引用1の『憶測的起源』は一年後の一七八六年の刊行である。

したがって、この〈理性的存在者としての平等〉を、カントの平等論全体の基本的な原理と見なすことができる。

2 この黄金時代(「古来人間が渴望し、詩人たちが賛美する時代」が到来すれば、贅沢さのために人間が背負い込んでいる一切の空想的な欲望から解放されて、自然の求めるものだけに満足し、誰もが完全な平等になり、人間の間には永遠の平和が続くとされている。言いかえれば、憂いのない生活を怠惰のうちに夢みるように享受し、子どもの遊びのうちに日々を費やす時代が訪れることを思い描くのである。『人類の歴史の憶測的起源』VIII-122)

人間がもつ本質的かつ無条件な平等を、ここでは〈完全な平等〉(durchgängige Gleichheit)と表現している。引用1と同じく、この引用の出典『人類の歴史の憶測的起源』(一七八六年)は、聖書に即しながら人間の歴史の起源を「憶測的」に論じたものである。そうした舞台を設定して、カントは人間存在の諸相について縦横に論じている。ここでは一種の理想郷ともいふべき世界を想定し、そこでは、すなわち本質としては、人間は〈完全な平等〉

であると宣言している。その裏には、「贅沢さのために人間が背負い込んでいる一切の空想的な欲望」という現象としての人間性が不平等の起源であることが暗示されていると読むことができよう。

この〈完全な平等〉は、つぎの引用に見るように、別の著書でも論じられている。

3 このような状態（公民的状态と呼ばれるもの）における（すなわち各人があらゆる法的な行為をなす以前の）各人の生得的権利は、何人にせよその人の自由の行使が私の自由と合致する限界内につねにとどまっているために、自分以外の他の各人を強制しうる権能に関しては、完全に平等である。（『理論と実践に関する俗言』VIII-293）

ここで「公民的状态」あるいは「各人の法的な行為」にもとづく平等なら、次項（本稿三節）で取り上げる仮言的・条件付きの平等になるが、それ以前の「生得的権利」としては、人間は〈完全な平等〉だといっているのである。生得的権利であるかぎり、人間は平等だというのは、本質的・定言的平等のことである。

この平等を若干ニュアンスを変えた表現がつぎの引用に見られるが、その内容からいって、ここでは〈人間本性としての平等〉と名づけてみる。

4 神のほかに、私が思い描くことができる最も崇高な存在者（たとえば偉大なアイオーンのようなもの）に関しては、平等の原則が適用される。だから、その存在者がその持ち場で義務を果たし、私もまた自分の持ち場で自らの義務を果たすのならば、その存在者には命令する権利があって、私にはただ服従する義務があるだけだと考える根拠はないのである。この平等の原理は（自由の原理の場合とはちがって）、神との関係には適用されない。神という唯一の存在者には、義務の概念が適用されないからである。（『永遠平和のために』

(26)

\* アイオーン (Äon: aion) は、期間、時代、世代、永遠を意味するギリシヤ語。グノーシス派の教義では宇宙の霊体のことで、最高存在者から発し、宇宙の運行をつかさどるとされた。アイオーンは、後の引用16でも理性的存在者の比喩として語られる。

アイオーンのような「最も崇高な存在者」とは、引用2にある「理性的存在者」のことであるから、ここで論じられる平等は〈理性的存在者としての平等〉としてもいい。しかし、むしろここでの力点はその後の記述にあると見なして、これをもっと一般的に言えば〈人間本性としての平等〉ということが出来る。したがって、ここにいる「平等の原則」「平等の原理」は、神ではなく人間にのみ適用されるというのである。

5 人間の唯一の自然的必然的善は、他人の意志に対する関係では平等(自由)であり、また全体に対する関係では統一である。(『遺稿集』美と崇高の感情に関する考察「覚え書き」XX-165)

6 他人に積極的に好意を尽くすという自然的本能は、性に対する愛と、子供に対する愛とに存する。他の人間に対する好意は、単に平等と統一にもとづく。／君主国家には統一はあるが平等はない。平等と統一が結びつく場合には、完全な共和国が形成される。(同上XX-166)

引用5では、人間の「自然的必然的善」おいては人間は平等であるといい、引用6では、人間の「自然的本能」にもとづく平等について説いている。ここにいう「自然的必然的善」と「自然的本能」は、いずれも人間本性の表現と見なせるから、ここでは〈人間本性としての平等〉を論じていると考えた。引用6の後段は、〈本質的平等〉のうち無条件な〈定言的平等〉と条件付きの〈仮言的平等〉との関係を論じたものと考えられる。

なお、引用5では平等と自由とを同一視しているが、このように平等と自由とをセットで論ずる箇所は他にも数多くあり、いずれも両者を人間の本性として、同列あるいは並列に論じている。その関係については、引用12と23

で集中的に論じられているが、これらは本稿では〈本質としての平等—仮言的〉の枠組みに入れているので、そこで改めて言及したい。

7 人間は、人格として、すなわち道徳的∥実践的理性の主体として見るなら、一切の価値を超えている。というのは、このようなもの (homo noumenon 叡知人) として、人間は、単に他人の目的に対してばかりでなく、自分自身の目的に対してさえも手段としてではなく、目的そのものとして尊重されなくてはならないからである。言いかえれば、人間は尊厳(絶対的内的価値)を所有しており、その価値によって、人間は世界におけるあらゆる他の理性的存在に自分に対する尊敬を強要し、この種の他の存在と優劣を競い、それらと平等の立場に立って自己自身を評価できるからである。〔道徳の形而上学〕VI-435)

「叡知人」(homo noumenon)とは、「理性的存在者」の別の表現で、それが道徳的∥実践的理性の主体として「人格」をもつという。したがって、人間は人格としては「単に他人の目的に対してばかりでなく、自分自身の目的に対してさえも手段としてではなく、目的そのものとして尊重されなくてはならない」から平等なのである。その意味でここではこれを〈人格としての平等〉と名づけたが、これは、〈理性的存在者としての平等〉の具体的な側面をいったものと見なされる。この論述は引用1と共通性があり、いずれも、人間は、道徳的∥実践的理性の主体としては「目的自体の方式」という絶対的な道徳法則、すなわち定言命法をもつという視点が論拠になっている。

以上で〈本質としての平等〉のうち、人間存在そのものもつ絶対的かつ無条件な平等と目されるカントの論述を〈定言的平等〉と規定して吟味してきた。

つきに同じく〈本質としての平等〉のうち、人間関係の中で生ずる条件にもとづくものと考えられる平等を〈仮言的平等〉と名づけて検討してみよう。

### 三 本質としての平等(2) — 仮言的平等

人間は単独ではなく、人間関係の中で存在し生きていくかぎり、そのためのさまざまな条件あるいは約束事に拘束されている。ここに集めたのはそれらの条件にもとづく平等のことである。ここではその特徴を理解する便法として、〈義務の平等〉、〈法的平等〉、〈公民的／国民的／市民的平等〉、〈臣民としての平等〉と分類して見ていくことにする。

まず〈義務の平等〉についてはつぎのように論ずる。

8 それ〔好意の義務法則〕は、私があたかもそれによって自分自身を愛するといふ義務を負わされるかのようにはなく(というのには、自分自身を愛するということは、強制されなくても不可避的に行われることであり、だから、そのためのいかなる義務づけもありえないから)、むしろ立法的理性が、すなわち、人間がではなく、人間性一般の理念の内に人類全体を(それゆえ私をも)包含する立法的理性が、普遍的立法的なものとして、私を、私のあらゆる他の隣人と同様に、平等の原理にしたがって、相互に好意をもち合うといふ義務の内に包含し、そして、汝もまたすべての他人の幸せを願うといふ条件のもとに、汝自身の幸せを願うことを、汝に許すのである。なぜなら、このようにしてのみ(親切にするという)汝の格律は、普遍的立法の資格を獲得し、その上にすべの義務法則が基礎づけられるからである。(『道徳の形而上学』VI-451)

ここでは人間関係の基本としての義務を説き、それを平等の原理をなすものと規定する。義務は、人間の単独な自己存在においては機能せず、汝・隣人あるいはすべての他者との間に成立する。だからこそこれが平等の原理となるという。そこに、具体的には他人に対する好意、幸せの願望、親切などが成り立つのである。

9 感謝とは、本来、好意者に対して義務を負った者がその愛に応えることではなく、その好意者への尊敬である。というのは、普遍的な隣人愛の根底には、義務の平等がおかれうるし、またおかれなければならないが、しかし、感謝においては、義務を負うものが、彼に親切を施した好意者よりも一段と低い立場に立つからである。それゆえ、人を自分より優れたものとは見ようとしないう高慢、自分を人と（義務の關係に關して）完全に平等の位置におくことのできない嫌悪、これがすなわちかくも多くの忘恩の原因ではないであろうか。（それゆえ、人を……」以下は第二版の修正によつた。）『道德の形而上学』VI-436)

10 およそ人道主義者（すなわち人類全体の友）というものは、あらゆる人々の幸せに感性的同情（共歎といふ）を寄せ、内心に遺憾を感じることなしにはその幸せを妨げることのできないような人である。それにもかかわらず、人類の友という表現は、なお単に人間を愛する人（博愛家）という表現よりもいくらか狭い意味のものである。というのは、前者においては、人々の間での平等という心象と銘記とが、したがって、いわばあらゆる人々の幸福を意志する普通の父のもとにある兄弟たちであるかのように、人が他人に好意を示すことによって義務を負わせながら、同時にそれによって自らも義務を負うという理念が含まれているからである。

（同上VI-473）

引用8で見たように、義務が平等の原理であるなら、義務そのものもまた人間が平等にもつものでなければならぬ。この二つの引用は、いずれもその意味での〈義務の平等〉を説く。引用9では、人間關係に現れる感謝、尊敬、隣人愛等の根底には〈義務の平等〉がおかれなければならないという。引用10では、隣人愛をさらに人間愛に広め、〈義務の平等〉の観点から人道主義者や博愛家について論じている。

つきに、〈仮言的平等〉を〈法的平等〉として論ずると見られる箇所を検討してみよう。

11 何人といえども、公共体の法的状態のうちで生活を営んでいるかぎり、自分自身の犯罪行為による以外に

は契約によっても、あるいはまた戦争の暴力（戦時先占 *occupatio bellica*）によっても決してこのような〔法的な〕平等を失うことはありえない。人間はいかなる法的行為によっても（彼自身の行為であれ、他人の行為であれ）、自立的な存在者であることをやめて家畜の部類に入ることにはありえないからである。（『理論と実践に関する俗言』VII-293）

この引用では、人間は法的存在としては平等であり、したがって〈法的平等〉をもつと主張する。人間が自立的な存在者であるかぎり、法的行為をなす平等をもち、そのかぎりではいかなる契約も戦争もそれを侵害することはできないという。

12 公共体の成員の公民としての、すなわち共同立法者としての独立（*sibi sufficientia* 自足）。立法そのものという点においては、現行の公法のもとで自由かつ平等であるような人々も、これらの法律を与える（立法する）権利に関しては、すべての人が平等と見なされるわけではない。しかし、立法する権利を有しない人でも、公共体の成員としては法を遵守しなければならないし、またそれによって法による保護を受けることができるが、ただしその場合公民としてではなく、居留民としてである。——すなわちすべての権利は法に依存する。（『理論と実践に関する俗言』VII-294）

ここでも論点は〈法的平等〉で、人は現実の法のもとでは自由かつ平等であっても、立法の権利に関しては万人が平等だというわけではないという。すなわち〈法的平等〉には、具体的にいえば、立法の権利と法の遵守という二つの側面がある。この自由と平等の枠組みの中で、すべての人の権利は法に依存するというのである。

すでに引用5で言及したように、この引用12以下引用23にかけて共通なのは、「自由と平等」がセットで論じられている点である。この引用でも自由と平等は人間のもつ本性として同列に扱われ、人間は法のもとでは自由かつ

平等だという。以下、引用23まで、すべてこの自由と平等を同列におく論旨が貫かれる。しかしカントの哲学体系においては、自由は神・不死とならんで基本理念であり、したがって、他のすべてを派生概念とする根本原理（の一つ）であるゆえに、このような扱いは奇異である。しかし少なくとも、いま検討している平等論においては、自由と平等とは明らかに同列にあつかわれている（この点の掘り下げは、この論考の範囲を超えるゆえに別の考察に譲らなければならない）。

\* これについては、カント自身つぎのようにいう。——「純粹理性にとつて避けることのできない課題は、神、自由および不死である。そしてこの課題の解決を究極目的とし、一切の準備をもつてこの意図の達成を期する本来の学を形而上学という」（『純粹理性批判』III-31/B7）。

13 本来からいえば、立法という概念を形成するためには、外的自由、平等およびすべての人の意志の統一、という三つの概念の合一を必要とする。万人の意志の統一という第三のものには、自由と平等という前の二つのものがともに結びつけられるときには投票権が必要であるから、公民としての独立がそのような意志の統一のための条件となるのである。（『理論と実践に関する俗言』VIII-295）

14 一つの民族は、自由と平等とを唯一の法概念として、国家へと統合すべきであるというのは道徳的政治の原則であるが、この原理は恰恠ではなくて義務にもとづいている。（『永遠平和のため』VIII-378）

引用13では〈法的平等〉のうち、立法という営みの根拠を説き、その原理を自由、平等、万人の意志の統一の合一にあるという。そうして「公民としての独立」の条件を自由と平等におき、それが人々の意志の統一を条件となり、引用14では、それによって法的社会すなわち国家が形成されると説くと見られる。そうして、国家で行われるのは道徳的政治であり、その原理は義務にあるという。

自由と平等については、前者では、万人の意志の統一の条件、後者においては、唯一の法概念といい、いずれも

同列に扱われている。

つぎの引用では、〈法的平等〉に言及しながら、哲学者が学としての法原理（法の形而上学）にもとづいて現実の政治に関与する際の心得を説き、両者のあるべき関係を明らかにする。

15 法の形而上学（これはあらゆる経験的条件を度外視する）から、政治の原則（これは政治の概念を経験の場合に適用する）へ、そしてこの原則を介して普遍的な法原理に則る政治の課題の解決に到達するために哲学者がなすべきことはつぎのことである。すなわち、(1)一つの公理、言いかえれば直接に外的な法の定義（各人の自由が普遍的な法則に従って万人の自由に合致すること）から生ずる、まったく確実な命題を与えること。(2)平等の原理に従う万人の合一された意志としての外的な公法、という要請を与えること。この平等がなければ、各人の自由は生じないであろう。(3)どんなに大きな社会においても、なお自由と平等の原理に従う調和が保たれる（すなわち代議制度を介して）ということがどうして起こるか、という課題を与えること。その場合、これは政治の原則であろうが、政治を用意し準備することのなかには、今や人間の経験的認識から引き出されて、ただ法的支配の機制だけを、またその機制がどのように合目的に組織されるかを目指す指示が含まれるであろう。——法は政治に適合してはならないが、政治はつねに法に適合しなければならない。（『人類愛からならぬを』についてもよいという誤った権利について』VIII-429）

その心得として、この引用に見るように、三点が挙げられ、その第一は自由の原理、第二は平等の原理、第三は自由と平等の原理であるとする。この原則をもとに法と政治とのあるべき関係をつぶさにまとめたのが、「法は政治に適合してはならないが、政治はつねに法に適合しなければならない」である。

なお、ここでは自由と平等との関係についての論述に微妙な違いがみられる。すなわち、第二の心得では「平等がなければ自由は生じない」といって、あたかも自由は平等からの派生概念であるかのようにいうが、第三の心得

では、社会の調和の条件として「自由と平等の原理」をあげて両者を同列に置く。しかしこの程度の齟齬はささやかなもので、広い観点からすれば——少なくとも平等論においては——同列視している度合いが強いと考えて差し支えないであろう。

16 平等（すなわち法的な平等）とは、ある人の力が他の人の力に（自由の法則に従って）依存する度合いであって、それによれば、何人も、他人が自由の法則に従って彼からの被害に甘んじなければならぬ程度以上に、他人から被害を受ける必要はない。およそ人間は、あらゆるより高級な理性的存在者（アイオーン）とさえも、互いに平等である。各人は他人に対してその義務と、かつまた権利をもっているが、神に対してのみ義務を負わない。国家においては、元首に対しては誰も強制権をもたない。「アイオーン」については引用4の注参照。（『遺稿集「理論と実践に関する俗言」準備原稿」XXIII-141）

この引用では、〈法的平等〉を国家における人間関係の原理をなすものと説く。後半部分では、この条件付き平等を際立たせるために、改めて無条件な平等、すなわち〈理性的存在者としての平等〉を取り上げている。

ここでは自由と平等の関係について、引用15とは逆に、あたかも自由が平等の原理で、平等を自由の派生概念であるかのようにいっている。このように見ても、少なくとも平等論では、カントはこの両者の関係をそれほど厳密に論じていないようである。

続いて、条件付き平等の第三の部類に入るものとして、〈公民的／国民的／市民的平等〉と目されるようなものを一括して検討してみよう。

ここで「公民」「国民」「市民」といっているのは便宜上の区別で、カントの用語に厳密に対応しているわけではない。カントは、いわゆる国家を *Staat, civitas* [ ] で表し、そこに帰属する人々には、*Volk, Staatsbürger, Bürger, citoyen* [Fr.] 等の用語を使っている。前者の *Staat, civitas* は *bürgerliche Gesellschaft, societas civilis*

「〔市民社会、公民的社會〕とはほぼ同じ意味で使われている（つぎの引用17が手近な事例である）。後者の国家の住民を表す語については、若干ニュアンスの違いを加味して、私人としての意識をもつ状態の場合は「市民」、その状態を脱した公人としての意識をもつと見なされる場合には「国民」、「公民」あるいは「人民」を当ててみた。

17 立法のために統合された、こういう社会（*Societas civilis* 公民的社會）、すなわち国家の成員は国民（*cives* [civilis]）と呼ばれるが、彼らの法的な、かつ彼らの本質（そのもの）から分離されえない属性に三つある。すなわち、「第一に、」自分がみずから賛成した法律以外のいかなる法律にも服従しないという、法律上の自由、「第二に、」相手が自分を拘束しうると同様に、自分も相手を法的に拘束するための道徳的能力を有するようない、そういう相手だけは認めても、それ以外には国民の中に自分に照らして見ていかなる上位者をも認めないという、公民的平等、第三に、自分の存在と維持とを国民の中のある他人の選択意志によってではなくて公共体の成員として自分自身の諸権利と諸力とによって獲得しうるといふ、公民的独立と呼ばれる属性、したがって、法的諸事件において本人以外の何人によっても演じられてはならない公民的な人格性である。（道徳の形而上学』VI-314）

18 自由、平等および独立は、公民であるための各個人の要件である。しかし独立の代わりに結合を入れると、これは一国家を形成するためのすべての公民に対する要件である。普遍的要件。（遺稿集『理論と実践に関する俗言』準備原稿』XXIII-141）

まず引用17では、国民としての本質的な属性、すなわち国民の条件を三か条に分け、その枠組みの中で〈公民的平等〉を論ずる。第一は「法律上の自由」、第二は「公民的平等」、第三は「公民的独立」である。こうした条件をそなえてはじめて、国民は公民的な人格をもつというのである。引用18は、この三条件を簡潔にまとめて説いたもので、それは公民であるための個人の要件であり、さらに国家を形成するための要件になるという。

この二つの引用で注目すべきことは、いずれも「自由」、「平等」、「独立」を並列に扱っている点である。しかし、後者の引用で「独立」を「結合」と交換可能な概念として扱っているところを加味して仔細に読むと、第三の「独立」および「結合」は、「自由」と「平等」の原理の上に成り立つ派生概念と見られ、その意味ではここでも自由と平等は同位概念としてあつかわれていることが明らかになる。

19 政治上の技術家（政治家）も芸術家と同様に、現実の代わりに虚構を用いて人をあざむくことを心得ていて、たとえば単なる形式的なお題目にすぎない人民の自由（イギリスの議会における自由のような）とか、あるいは階級の自由や平等（フランスの国民議会におけるような）といった虚構によって、世間を導き支配することができる（mundus vult decipi 世間はだまされたがるものだ）。しかし、人間性を高尚にするこのような善を所有しているのだという見せかけをもつことだけでも、そういうものは明らかに奪われたと感ずるよりは、まだましである。（『実用的見地における人間学』VII-181）

ここは、〈公民的平等〉に関して、現実の国家における状況を皮肉な目で観察していると見られるところである。イギリス議会の例を挙げて、人民（Volk）の自由は形式的なお題目にすぎないといい、フランスの議会に目を向けて、階級の自由や平等は虚構であると断言する。自由と平等は、「人間性を高尚にする善」すなわち理想であるが、現実の国家においてはかくの如き状況だと喝破するのである。ここでも自由と平等はセットで同列に扱われている。

つきに集めた三つの引用20、21、22は、その内容からいって〈国民的平等〉と特徴づけられるものである。

20 こういう（受動的国民と呼ばれるいわゆる被雇用者における）他人たちの意志への依存と不平等とは、ともに一国民を成す人たちの人間としての自由と平等とに決して反するものではない。むしろ、こういう自由と平等

との諸条件に従つてのみ、この国民は一個の国家をなし、一個の公民的な体制に入ることができる。しかし、この国家体制の中で投票権を有するための、すなわち、単に国家の帰属者であるのではなくて国民であるための資格は、誰もが平等の権利をもっているわけではない。というのは、彼らが一切の他人たちによって自然的な自由と平等との諸法則に従つて国家の受動的、部分として取扱われるよう請求しようということからは、能動的、成員として国家そのものを運営し、編制し、あるいは一定の法律の制定に参与するという権利は帰結しないからである。ただし、そういう権利の所有者たちの投票によって決められる実定的法律がたといどんな種類のものであろうとも、それらの諸法律は、国民すべての自由とこの自由に適合した平等との自然的諸法則に、したがって、こういう受動的状态から能動的状态へと向上に努めうること、矛盾してはならない。〔『道徳の形而上学』VI-315〕

ここでは、国民は人間としては自由と平等を有するが、国家における役割においてはそれが制限される場合があると説く。国民は本質としては平等であるが、現象としては不平等の場合があるということである（現象としての不平等）については本稿四節で取り上げる。国家には受動的国民（被雇用者）と能動的国民があり、前者はその枠内で自由と平等をもち、それが国家や公民的体制成立の条件となる。後者は国家の運営に携わる成員であるゆえに、その点で前者は後者と平等ではありえない。しかし両者は絶対的なあるいは本質的な区別ではなく、役割としてすなわち現象として、互いに通行可能でなければならないのである。

21 どの国家の公民的体制も共和的であるべきである。共和的な体制を構成する条件は三つある。第一は、各人が社会の成員として（人間として）自由であるという原理が守られること、第二は、社会のすべての成員が（臣民として）唯一で共同の立法に従属する、という原則が守られること、そして第三は、社会のすべての成員が（国民として）平等であるという原則が守られることである。この共和的な体制こそ、原初の契約の理念か

ら生まれたもので、民族のすべての正当な立法の基礎となるものである。『永遠平和のために』(VIII-350)

22 私的外的な(法的な)自由とは、私がかくはじめ同意しておいた法則だけに従い、それ以外のいかなる外的な法則にも従わない権限のことである。同様に、国家における外的な(法的な)平等とは、国民が同じ法に平等に従い、同じように義務づけられる可能性があるものでなければ、いかなる他者も法的に拘束できないときに成り立つ国民相互の関係のことである。(国民が法に依存するという原理については、これはすでに国家体制の概念に含まれているから、説明は不要である。)(同上VIII-350)

この二つの引用はいずれも〈国民的平等〉を説くと読む。引用21では、カントは国家の理想形態を共和制とし、それを構成する成員(国民)の条件として三つ挙げる。第一は人間としての自由、第二は臣民としての従属、第三は国民としての平等である。この条件によって形成されるのが共和体制で、これが民族の立法の基礎を成すという。引用22は、引用21の中で論じられている概念を注記で敷衍するもので、ここではとくに法的自由、法的平等を改めて解説しているところを引いた。ここでも条件は三つといいながら、その基本をなすものを自由と平等とし、両者を同列に置いている点は注目すべきである。

\* カントのいう「共和制」は今日の概念と若干異なっていて複雑で、その理論の検討は本稿の容量を超えるためにここでは省略する。これについては、中山元訳「永遠平和のために」の訳者解説(文獻⑤)が要を得ている。

つぎに引くのは、〈市民的平等〉と目されるものである。

23 高貴な人々、が哲学するということは、それが形而上学の頂点を目指して行われる場合でも、彼らの最大の名譽に数えられなければならない。そして彼らが学校を(略)退けているということも、彼らは市民的平等という基盤にまで身を屈して学校的なものに相対しているのだから、大目に見られてもいいことである。——しかし、哲学者でありたいと望む人々が尊大に、振舞う、ということは、彼らに対して決して見過ごされることは

できない。というのは、彼らは自分たちをその仲間より上位にあるものと考え、そして仲間たちのもっている単なる理性の事柄における自由や平等という奪うことのできない権利を傷つけているからである。(『哲学において最近高まってきた尊大な語調』VII-394)

この引用は、哲学者のあり方、あるいは哲学者としての意識の持ち方といったことを軽く考察する雑文風の記事であるが、こうした直接の趣旨とは別に、〈市民的平等〉の考え方が読み取れるものである。ここでもそれに関連して、人間の本性としての自由と平等が同列に論じられている。

カントの平等論には、〈臣民としての平等〉と名づけられるような、〈条件付きの本質としての平等〉と見られるものがある。「臣民」(Untertan)とは、「公民・国民・市民」の特殊な歴史的呼称で、君主国あるいは侯国の家臣・臣下のことである。カントの属した国家はプロイセン(東プロイセン)であったが、その政治形態は君主国であり、ブランデンブルク選帝侯のホーエンツォレルン家の治下にあった。プロイセンは、一七〇一年にドイツ皇帝から王号を許されてプロイセン王国となり、間もなく絶対主義を強化していき、一九一八年にドイツ帝国の崩壊とともに倒壊するまで存続した。カントの生きた時代(一七二四〜一八〇四年)はまさに絶対主義国家の時代であり、国民はその国に「従属する」(引用21)臣民であった。こうした時代を背景にして、「公民・国民・市民」の特殊相として考察されるのが〈臣民としての平等〉である。これについては、つぎの三つの引用24、25、26に見るように、簡潔にまとめられている。

24 「臣民としての平等ということの方式の内容」(1) 公共体の各成員は他の各成員に対して強制権を有するが、ただし公共体の元首のみは例外であり(元首はその公共体の創始者あるいは保持者だからである)、彼だけは、自分自身が強制法に従うことなく他を強制する権能を有している。しかし、法の支配下にあるすべての者は国家においては臣民であり、したがってまた公共体における他の一切の成員と等しく強制権に従う。しか

し、そのうちただ一人の成員（自然的あるいは道德的人格）だけは例外であり、それは国家元首であって、一切の法的強制はその人によってのみ行使されうる。（『理論と実践に関する俗言』VIII-291）

25 (2) 国家の臣民としての人間がこのように例外なく平等であるということは、彼らの所有物の量や程度に依する最大の不平等とよく両立する。このような不平等は他者に対する身体的あるいは精神的な優越についてであったり、あるいはこれらのもの以外の財産についてであったり、あるいは一般に他者に対する権利（これには多くの種類がある）についてであったりするだろう。だから、ある人の幸福は他の人の意志に左右される（貧者は富者に）とか、ある人は他の人に服従しなくてはならない（子供が両親に、あるいは妻が夫に）とか、また他の人は彼に命令するとか、さらにある人は他の人に（日雇い人として）使役されて、雇い主から賃金を受け取る、等々のことがおきるのである。それにもかかわらず、権利（略）についていえば、すべての人間は臣民として互いに平等である。なぜなら、何人といえども公法（とその執行者すなわち国家元首）によるのでなければ、他の何人をも強制することはできないからである。しかし他のいずれの成員もまたこの公法によって逆と同じ程度に彼に抵抗し、しかも何人といえどもこのように強制する（したがって他の人々に対抗する権利をもつという）権能を、自分自身の犯罪行為による以外には失うことはない（略）からである。（同上VIII-291）

26 (3) 公共体における臣民としての人間の平等というこの理念から、またつぎのような方式が生ずる。すなわち、公共体の各成員は、公共体における一個の身分を形成するいかなる段階（およそ臣民に与えられうる段階）にも達することが許されていなければならず、何人も自分の才能と勤勉と幸運によってそこへ達することができるのである。そして彼と同じく臣民であるものは、彼と彼の子孫とを自分たちの下に永久に押さえつけておくために、世襲の特権によって（ある種の身分に与えられた優先権として）彼らの途上を立ちふさぐとは許されない。（同上VIII-292）

カントは、市民状態を法的状態としてみた場合の「(1)社会状態の各成員の、人間としての自由、(2)社会的状態の成員間の、臣民としての平等、(3)公共体の成員の、市民としての独立」(「理論と実践に関する俗言」VIII-296)と簡条書きにして提示したうえで、続く段落で各項目について詳しく論じている。「自由」、「平等」、「独立」については、すでに引用17と18検討したように、別の著書『道德の形而上学』VI-317、「遺稿集」理論と実践に関する俗言「準備原稿」XXXIII-142)で、国民としての本質的な属性として論じられている。本稿は平等論に特化しているために、ここでは第二の原理として掲げられている「臣民としての平等」のみを検討した。上の引用24と26は、この種の平等が成り立つ条件として、さらに三つの簡条書きでまとめたものである。

#### 四 現象としての不平等

以上、本稿二、三節では、カントが平等を論ずる箇所を検索し、そのうち人間のもつ本質的な平等を無条件な平等と条件付きの平等に分け、前者を〈定言的平等〉、後者を〈仮言的平等〉と名づけて検討してきた。しかし人間は、本質としては、すなわち建前としては平等でも、現実問題としては不平等であることは否めない。権利問題では平等でも、事実問題では不平等である、ということである。

その意味でのカントの不平等論を集めてみると、ほぼ〈社会制度における不平等〉、〈国家構成員としての不平等〉、〈文化における不平等〉、〈職業における不平等〉に整理できる。

27 少年が社会に足を踏み入れる時期にはじめる第二の区別は、身分の区別と人間の不平等との識別である。子どものうちは決してこれに気づかせてはならない。(略)少年に対しては、人間の不平等は、ある人間が他の人間よりも有利な地位を占めようとしたために生じた一つの制度である、ということを教えてやらなくてはならない。公民としては不平等でも、人間としては平等であるという意識は、徐々に少年に教えることができ

る。(リンク編『教育学』IX-498)

ここは、〈社会制度における不平等〉を論ずるところで、不平等の起源を、社会制度(ある人間が他の人間よりも有利な地位を占めようとしたために生じた一つの制度)に求めている。「公民としては不平等」というのは、すでに本質的な平等論で検討したように人間は〈公民としての平等〉をもつが、それは権利問題であって、社会制度における現実の公民は不平等でありうるということである。にもかかわらず、公民は人間としては平等でなければならぬというのである。

28 私たちは、つねに何ものかによって人類に関して引き受けた負い目を見出すであろう(たといそれが、私たちの公民的国家組織のなかにあつて人間の不平等によって利益を享受し、そのため他人はますます多く欠乏に苦しまなくてはならないといった負い目であろうとも)。このようにして、その結果、功績などといった利己的な自負によって義務の考えを駆逐することはなくなるものである。(『実践理性批判』V-156)

ここでは、国家組織における不平等の起こりを考察していると読み、それを〈国家構成員としての不平等〉と名づけてみた。しかしこれも現象としての不平等であつて、人間の本質としての義務の平等が損なわれることはないというのである。

29 熟練は、人類においては、人間の間の不平等を介する以外にはおそらく発展させられることはできないであろう。なぜなら大多数の人々は生活に必要なものをいわば機械的に、そのために特殊な技術を必要とすることなしに、学問や芸術といった、生活よりも必要度の少ない文化の分野に関する事柄に携わる他の人々の安逸や閑暇のために配慮し、だから彼らはこれらの人々によって労働はきついが享受には乏しい抑圧された地位に

置かれるが、それでもこうした階級の上に上層階級の文化の多くのものが徐々にゆきわたるにいたるからである。(『判断力批判』V-483)

この引用は〈文化における不平等〉をごく卑近な面から説いているものと見られる。人間は「生活」(衣食住)よりも「必要度の少ない」文化、すなわち学問・芸術に携わるが、それに必要なのは熟練や技術であり、それに関与できるのは生活に余裕のある人々である。そこに階級の上下が出来し、そこに不平等が生じるというのである。〈文化における不平等〉については、つぎの引用30と31で、ルソーの不平等論を援用しながらさらに説く。

30 ルソーは、学問の影響と人間の不平等を論じた著作『学問芸術論』と『人間不平等起源論』において、人間の本性と文化が対立するのは避けられないものであることを説いているが、これは正当である。ここでルソーのいう人間とは、自然的な類としての人類のことであり、すべての個人は類としての人間のうちで自らの使命を実現すべきものである。しかし、『エミール』や『社会契約論』などの著作でルソーは、再び困難な問題に取り組んでいる。それは道徳的な類としての人間性の素質が、人間の使命に適った形で発展し、道徳的な類が自然的な類ともはや対立しないようにするためには、文化はどのように発展すべきかという課題である。人間の生活を圧迫するすべての切実な害悪と、人間の生活を汚すすべての悪徳は、この対立から生まれる(しかし、人間と市民のための教育の真の原理にもとづく文化は、まだ完成していないどころか、おそらくまだはじまってもいないのである)。(『人類の歴史の憶測的起源』VII-116)

この引用では、不平等は、人間が自然的な類としての人類から道徳的類としての人間性に発展する際に生まれるが、その原因は文化にあるという。したがって、文化が不平等を生まないためにはどうあるべきか、これが人間の根本的な課題であり、そのためには真の教育が必要だというのである。カントはここで、ルソーの人間規定を「自

然的類」と見なしているのに対して、自らは人間を「道德的類」と規定している。要するにルソーの意味は、動物と同列の生まれたままの状態としての人間を重視しているのに対して、カントは人間の本性を理性的存在者と見ていることが分かる。この両者の対立から不平等が生まれるのであるから、この対立を阻止するためにこそ、本来の、真の教育の原理にもとづく文化が求められるということである。

31 「人間性に存する、道德的な使命を果たそうとする努力と、粗野な動物的な状態を維持するために本性のうちに定められた法則を実行することとの対立に關する」第三の実例は、人間の間の不平等であり、それも自然素質としての不平等や幸運による不平等ではなく、普遍的な人間の権利の不平等である。この不平等についてルソーが告発しているのは、じつに正当なことである。しかしこうした不平等は、文化がいれば無計画に進展するかぎり（もともと文化は、長い年月の間このように進展せざるをえないのであるが）、避けられないものである。しかしこの不平等は自然が人間に定めたものではない。自然は人間に自由と理性を与えたのであり、この自由は、理性が定めた普遍的で外的な、しかも市民法と呼ばれる合法性によらなければ制限されないものだからである。

〔引用30の文節の注記の文章〕『人類の歴史の憶測的起源』VIII-117〕

この引用では、〈文化における不平等〉について、引用30の見解をルソーに即しながらさらに敷衍して説く。人間の不平等の本質は「普遍的な人間の権利の不平等」であり、その起こりは文化の無計画の進展にあるという。しかしここでも、不平等は人間の本質によるものではなく現象にあるといい、その現象としての文化にその起源があると主張する。

32 この最初の粗野な状態から次第にさまざまな人間的な技術が発達したのであるが、なかでも社会性と市民的な安全性の技術が最も有益なものであった。これらの技術が徐々に発達していくにつれて人類はその数を増

し、蜜蜂の群れが巣箱から飛び散って分封するように、すでに高度の技を手にした移住者たちを送り出し、どこまでも拡散していったのである。この時代とともにまた不平等が発生し、それがさまざまな悪の源泉となるとともにあらゆる善の源泉ともなったが、その後このような不平等はますます増大していった。(『人類の歴史の憶測的起源』VIII-119)

文化 (Kultur) とは本来、人間が自然 (Natur) に手を入れて耕し (colere [1]) たものである。耕すためには技術が要る。それ故、技術は文化の基本的な要素である。したがって、ここでの技術論は文化論と読みかえることが可能で、不平等はその発展過程に発生したという。その意味で、これも人間の不平等の起源を文化にあるものとし、〈文化における不平等〉を論じている。

33 人間の豊かさの不平等は、どのみち偶然の事情によるにすぎない。(リンク編『教育学』126頁)

34 国家においては、すべての人々が平等であることは不可能である。職務がすでに上下の区別を作る。彼らが不平等の中に生まれ、したがって他のあらゆる人との平等にまで出世することはできないということとは、これもまた当然の自由である。(『遺稿集』道徳の形而上学『準備原稿』XXIII-268)

最後に引用した二つの文章は、〈職業における不平等〉と名づけられるものである。前者の引用33でいう「人間の豊かさ」を職業に起因することと読み、その不平等は後天的な不平等、すなわち本質的なものではなく、現象に関わることだというのであろう。後者の引用34では、端的に職業に起因する不平等について論じている。その裏では、人間はこうした次元では平等ということはありえないけれども、それは人間の本質存在の問題ではない、との言明を読み取ることができる。

## 五 結語

以上、まず人間の平等について、本質的な平等を試みに〈定言的〉なものと〈仮言的〉なものに分けてその意味を検討してきた。前者は、人間がもつ絶対的な平等、すなわち人間が個体としてもつ生まれつきの平等と考えられる。しかし人間は個人であっても単独では存在することはできず、他者との関係の中でしか生きることができない。後者は、こうした側面、すなわち人間関係が成立する条件としての平等と見なされる。その意味でこれを条件付きの平等として吟味した。しかしいづれにしても、人間の本質的平等は事実問題（あること）ではなく、権利問題（あるべきこと）である。「人間はどうあるべきか」という問題設定にもとづくなら、演繹によってその本性の一つを平等と規定することができる。これがカントの人間平等論を貫く視点である。

しかし、人間は平等である、といって済ませられるなら問題はない。他方、どう考えても人間は生活者としては、すなわち現実の社会の中で不平等であることを否定することはできない。そう考えていまの日本の状況を振り返って見ても、いやむしろ世界的規模で、格差社会ということが声高にいわれている。格差は、国際的には南北問題あるいは国家間格差、国内的には地域間格差等として現れるが、最終的には人間の、個人間の格差に帰着する。格差とは、まさに個人としての人間の不平等の状態のことである。この現実問題としての不平等の起源は何か、が平等論を支える裏面すなわち不平等論である。

したがって、人間は本質としては平等でも現象としては不平等である、という現実をどう解釈するか、これがカントの人間平等論のもう一つの課題である。人間の不平等の問題は、権利問題（あるべきこと）ではなく事実問題（あること）である。すなわち「人間はどのようなか」という問題設定から、人間の現実社会の観察による帰納によって、その不平等の起源を探ったのである。これが人間不平等論の底流をなす方法である。

本論では、カントが人間の平等と不平等を説く箇所を主要著作の中から拾いながら、以上の観点からその人間平

等論をまとめ、その人間観の一つの側面を概観した。

【文献】

- ① *Kant's gesammelte Schriften*, hrsg. von Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Druck und Verlag von Georg Reimer, Berlin/Walter de Gruyter & Co., Berlin & Leipzig, 1900ff.
- ② *Kant-Konkordanz*, zu den Werken Immanuel Kants (Bände I-IX der Ausgabe der Preussischen Akademie der Wissenschaften), hrsg. von Andreas Roser und Thomas Mohrs unter Mitarbeit von Frank R. Börnke, Bde. I-X, Georg Olms Verlag AG, Hildesheim, 1992-1995.
- ③ 高坂正顕・金子武蔵監修、原佑編集『カント全集』全18巻、一九六五—一九七五—一九八八年、理想社
- ④ 宇都宮芳明訳『永遠平和のために』一九八五年、岩波文庫
- ⑤ 中山元訳『永遠平和のために／啓蒙とは何か 他三編』二〇〇六年、光文社古典新訳文庫
- ⑥ 篠田英雄訳『啓蒙とは何か 他四編』一九七四—一九八四年、岩波文庫
- ⑦ 有福孝岳・坂部恵編集顧問『カント事典』一九九七年、弘文堂
- ⑧ Jaspers, Karl: *Kant: Leben, Werk, Wirkung*, R. Piper & Co. Verlag, München, 1975/83. 重田英世訳『カント』《ヤスパー 入選集八》一九六二年、理想社

二〇〇七年九月中旬脱稿  
(哲学・法学部教授)