慶應義塾大学学術情報リポジトリ
Keio Associated Repository of Academic resouces

Title	応用政治哲学とは何か : カント的展望
Sub Title	What is applied political philosophy? : a Kantian perspective
Author	宮代, 康丈(Miyashiro, Yasutake)
Publisher	慶應義塾大学湘南藤沢学会
Publication year	2008
Jtitle	Keio SFC journal Vol.8, No.2 (2008.) ,p.107- 120
JaLC DOI	10.14991/003.00080002-0107
Abstract	本稿の目的は応用政治哲学の指針をカント的展望において提示することにある。そのために、3つの問いを導きの糸にする。まず、応用政治哲学を根本的に動機づけている第1の問いとして、今後、政治哲学が哲学として発展するためには、論点を基礎づけから応用へと移さなければならないのではないか。第2に、もしそのような変更が必要であるならば、基礎づけから応用への移行を哲学的にどのように考えるべきか。最後に第3の問いとして、応用政治哲学のリミットは何か。これらの問いに答えながら、応用政治哲学の考え方を示す。 This article aims to present leading ideas of applied political philosophy in a Kantian perspective. Three questions will allow explaining them. 1. The first one, providing a deep inspiration to applied political philosophy, is the following: if political philosophy has to develop as philosophical research, wouldn't it be necessary that its main concerns move from foundation to application? 2. If this shift is necessary, how should it be understood from a philosophical point of view? 3. What are the limits of applied political philosophy? We try to answer these three questions in order to explain our conception of applied political philosophy.
Notes	自由論題 研究論文
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=0402-0802-0800

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

◆研究論文◆

応用政治哲学とは何か

カント的展望

What is Applied Political Philosophy?

A Kantian Perspective

宮代 康丈
パリ第 4 大学（パリ・ソルボンヌ）博士課程（政治哲学・倫理学）

Yasutake Miyashiro
Doctoral School, Political Philosophy and Ethics, University of Paris- Sorbonne(Paris IV)

本稿の目的は応用政治哲学の指針をカント的展望において提示することにある。そのために、3つの問いを導きの糸にする。まず、応用政治哲学を根本的に動機づけている第1の問いとして、今後、政治哲学が哲学として発展するためには、論点を基礎づけから応用へと移さなければならないのではないか。第 2 に、もしそのような変更が必要であるならば、基礎づけから応用への移行を哲学的にどのように考えるべきか。最後に第 3 の問いとして、応用政治哲学のリミットは何か。これらの問いに答えながら、応用政治哲学の考え方を示す。

This article aims to present leading ideas of applied political philosophy in a Kantian perspective. Three questions will allow explaining them. 1. The first one, providing a deep inspiration to applied political philosophy, is the following: if political philosophy has to develop as philosophical research, wouldn't it be necessary that its main concerns move from foundation to application? 2. If this shift is necessary, how should it be understood from a philosophical point of view? 3. What are the limits of applied political philosophy? We try to answer these three questions in order to explain our conception of applied political philosophy.

Keywords: 批判哲学、基礎づけ、応用、カント

序

本稿の目的は、応用政治哲学の指針[1]をカント的展望において示すことである。そのために、3つの問いを導きの糸にする。まず、応用政治哲学を根本的に動機づけている問いとして、次のものがある。政治哲学を今後、哲学史的な分析の対象としてだけでなく、規範的研究そのものとして発展させるためには、論点を基礎づけから応用[2]へと移さなければならないのではないか。第2の問いとして、もしそのような変更が必要であるならば、基礎づけから応用への移行を、批判哲学の観点において、どのように考えうるか。最後に、第3の問いとして、哲学としての応用政治哲学に課される制約は何か。これら3つの問いに答えながら、応用政治哲学のひとつの捉え方を批判哲学の立場から提示したい。

以下では、第1の問いについて、政治哲学が20世紀後半以降に目覚しい復興を遂げたのち、なぜいま応用政治哲学が求められるのか、その理由を示す（1. なぜ応用政治哲学か）。また、応用の問題を扱うためには、そもそも何が応用されるのかを了解していなければならない。われわれは原理と応用の関係を批判哲学のなかに探る。批判哲学において、実践的領域（道徳・法・政治）での応用の方法論は、道徳から法へ、法から政治への移行として明らかになる(2. 応用とは何か)。さらに、批判哲学は応用の方法論的制約を問うことも可能にする。この制約は、次のような問いを提起する。哲学としての応用政治哲学と、選択や決定の契機を含む政治との境はどこにあるのか。政治的討議に任されるべき事柄に対して、政治哲学が哲学として内在的に課すべき自己抑制はどういうものか(3. 応用政治哲学のリミット)。

1　なぜ応用政治哲学か

近代ヨーロッパにおいて、政治哲学は、とりわけフランス革命を機に、数々の流れを生み出した。なかでも啓蒙主義と政治的ロマン主義は、近代政治哲学の2大潮流をなしている[3]。ところが、20世紀初頭以降、政治哲学は次第に勢力を失っていった。主な理由として、少なくとも2つの要因を挙げられる。1つはマルクス主義の絶大な影響力である。マルクス主義によると、政治の問題は結局のところ経済の問題に帰着する。この観点に立てば、政治的概念に関する哲学は、そもそも存在理由を失ってしまう。さらには、哲学自体が経済的要因の反映であるとさえ見なされてしまう[4]。もう1つの要因は、実証主義系の社会科学において支配的であった相対主義である。政治哲学の特徴は、政治学とちがい、規範的問題を扱うことにある。政治哲学をもっともよく特徴づける問いは、「最良の体制は何か」である。しかし相対主義は、レオ・シュトラウスが批判したように[5]、このような規範的問いを不可能にしてしまう。ある事実について客観的判断をおこなうためには、当の事実に還元されえない何らかの基準（standard）が必要であるのに、相対主義は、もっともラディカルな形態においては、ありとあらゆる価値判断の基準について、事実に対する客観的独立性を否定するからである。また、上記の2つの要因のほかに、歴史主義[6]の問題もあった。いずれの立場においても疑問に付されるのは、現実を批判的に検討するための基準（事実に対する当為）の存在それ自体である。

だが、1960年代末から1980年初頭にかけて、徐々に共産主義国家での人権抑圧の実態が明らかになるにつれ、マルクス主義からの離脱が不可避的な流れとなった。それに伴い、「形式的自由」[7]として軽侮されていた人権の見直しも始まった。たとえば、人々と連帯しつつ全体主義に対抗できるのは、形式的自由が保障されているからこそであることがわかった[8]。このようにして、マルクス主義の失墜が決定的になって以来、人権は共通の規範として広く認識されるようになった。たしかに、人権のインフレーションに対する議論は存在するけれども、自由で平等な法的主体という普遍的人権概念までをも否定する言説は、もはや妥当性を持ちえないであろう。こうした変化は、相対主義や実証主義、歴史主義に対する批判とも連動している。悪法に対抗しうるには、実定法に還元されえない権利概念を再構築しなければならないからである。

このような普遍的権利の再評価の意味を考える

にあたって、現代政治哲学の諸潮流のなかに、批判哲学への参照を明確に含んでいるものがあることに本稿では注目したい。その典型的な例として、ジョン・ロールズに代表されるリベラリズムと、ユルゲン・ハーバマスに代表される討議倫理ないし討議民主主義を挙げられる。たしかに、1990年代にロールズとハーバマスの間では直接の論争があり、ロールズの政治的リベラリズムとハーバマスの討議理論との対立点が浮き彫りになった[9]。しかし、この論争を見ると、両者が批判哲学という同じ哲学的基盤を持っていることもわかる。むろん、ロールズもハーバマスも、カント哲学への単純な回帰をおこなったわけでない。だが、両者の政治哲学を批判哲学の現代的変貌として捉えることも不可能ではないだろう。たとえばハーバマスは、「カント的共和主義」[10]の変容として自説を示し、ロールズとの見解の相違を詳らかにしているが、その相違を「内輪もめ」とも見なしている[11]。一方ロールズは、自らの「公正としての正義」の理論に「カント的ルーツ」があることを認めている[12]。

さらに、上記の両例が、ともにデモクラシーの枠内での政治哲学であるという点も看過しえないだろう。ここにいうデモクラシーとは、トクヴィルが指摘する「不可抗的な事実」としての平等化の流れ[13]のことである。哲学的観点から概念化するならば、世界経験の根本的な変革を伴うこの意味でのデモクラシーは、平等、個人の独立、人間の自律という3つの原理によって構成される[14]。この点から見ると、ロールズとハーバマスの議論はあくまでもデモクラシーを所与の出発点としていると言えるだろう。法的主体は自由かつ平等な個人であるという考えが、両者の議論の根本にはある[15]。もちろん今日、リベラリズムにも討議理論にも与さない立場は決して少なくないが、そうした立場は、ロールズやハーバマスとの対比において明確になるだろう。すなわち、比較的穏健な場合には、この2つの潮流いずれかないし双方への反論として[16]、極端な場合には完全な断絶を標榜するものとして捉えられるだろう。

本稿では以下、デモクラシーの3原理のいずれにも抵触しないタイプの政治哲学のみに考察の対象を限定する。そのうえで、超越論哲学としての批判哲学はいまでも有力な基盤を提供しうるのではないかというのがわれわれの作業仮説である。とはいえ、本稿の狙いは、もっぱら哲学史的ないし文献学的手法で解釈されたカントの考えをそのまま現代の政治哲学の議論のなかに復活させることではない。目的はむしろ、政治哲学ないし実践哲学全般における規範的問題を扱うために、「ポスト形而上学」（ハーバマス）の時代においても有効であるにちがいない方法ないしモデルとして批判哲学を汲み取ることである。この意味において、本稿で取り上げる批判哲学は、教条的なカント解釈に基づくものではなく、いわば「広げられたカント主義」ないし「柔軟になったカント主義」[17]である。このような観点に立つと、ロールズやハーバマスが批判哲学を参照することの意義を積極的に理解できるだろう。というのも、第2節で示すように、デモクラシー下における権利概念の再構築という要求に応えるために、批判哲学は有効な方法をなすように思えるからである。以下、デモクラシーと批判哲学に関する上記の限定のうえで、応用政治哲学への移行が必要であるとわれわれが考える理由を示したい。

先に述べたように、政治哲学に特有の問いは「最良の体制は何か」である。この問いは、政治的正義の問題、すなわち主権の問題に関わる。アリストテレスからルソーに至るまで、政治哲学は、正当な主権者に権力が与えられる体制を探ってきたのであり、その答えの根拠となりうるものをめぐって議論を続けてきた。この議論は、最良の体制はデモクラシーであるとする人民主権論をもって、18世紀後半に一応の決着が付く。人民主権論を構成する原理は、アメリカの各種の独立宣言やフランスの人権宣言（1789）に見られるとおりである。その後、人民主権論をめぐってあらたな問題が発生する。デモクラシーにおいて、国家（一般利益の体現者･擁護者）と市民社会（個別の利益を追求する個人やグループからなる総体）の関係はどうあるべきか。デモクラシーの最良の体制は何か。こうした問いは、フランス革命後、とりわけ恐怖政治に対するリベラリズムからの批判（たとえばバンジャマン･コンスタン『政

治原理』1806-1810 / 1815）のなかに姿をあらわすけれども、哲学上、国家と市民社会の関係に関する概念的検討は、とりわけカントからヘーゲルへと進むあいだにおこなわれるようになった[18]。この議論の争点は、国家権力の制限である[19]。この問題について、たとえばリベラリズムと国家主導型の社会主義（ないしマルクス主義）との対立が生まれる。しかし、ベルリンの壁の崩壊以降、共産主義や国家社会主義は政治勢力として凋落し、政治哲学においても、ロールズの『正義論』出版（1971）を機に、論争の軸足はリベラリズムの問題へと完全に移った。とはいえ、ここ 30 年来リベラリズムに対して向けられてきた共同体主義、リバタリアニズム、共和主義、討議理論などからの批判においても、争点は結局のところ国家と市民社会の関係であると見なして大過ないだろう。たとえば、法・政治における正当化根拠の中立性にこだわるリベラルな国家構想に対する批判として、共同体主義や一部の共和主義においては、伝統や価値に基づく共同体が強調される。また、討議理論の立場からは、リベラリズムによる公的自律と私的自律の区別に対する批判として、両者の同源性が指摘される[20]。これらは、近代以降の政治原理（国家と市民社会の分離）に対する根本的批判というよりも、むしろその適用様式をめぐる批判（国家と市民社会の分離が適用される領域や両者の境界線の位置づけについての批判）であろう[21]。また、リベラリズムの内部においても、適用に関わる議論はある。たとえば、ロールズの立てた正義の 2 原理を、ロールズ自身があまり掘り下げなかった領域に適用しながら、政治哲学ないし倫理学を実践しているケースがある。代表的なものとして、マイノリティーの文化権（ウィル・キムリッカ）やグローバルな正義（トーマス・ポッゲ）などの議論は世界的によく知られている。

国家と市民社会の関係にせよ、現代世界において問題化しているあらたな領域への着目にせよ、政治哲学がこれまでよりも具体的なテーマへと論点を移しつつあることは、ある程度自然な展開だと言えるだろう。なぜなら、デモクラシーに則す限りにおいて、基本的自由の平等や非差別といった原則そのものは、もはや重要な争点になりえないであろうからである。課題はむしろ、そうした原則をどのように実現するかという点（具体的な状況下での原理の適用）にある。このような課題に立ち向かうためには、政治的正義の基礎づけを中心とする伝統的な議論やその議論に関する哲学史的研究から、原理の適用を扱う応用政治哲学への移行が必要になるのではないか。また、その移行に見合う哲学上の方法論を模索すべきではないか。このような問題意識のなかにこそ、本稿が応用政治哲学を主題化する理由はある。しかしまた、応用への展開は、政治哲学に根本的な問題を突きつけるだろう。応用のレベルに考察を進めるとき、政治哲学は個々の具体的な政治的選択を正当化しうるのか。あるいは、正当化すべきなのか。実践哲学は、道徳的領域における選択や判断の正当化の様式一般を扱うのに対して、政治は特定の文脈における決定の契機を含む。哲学は、そうした決定を政治的討議に代わって正当におこないうるのか。政治における決定は哲学が論じうる領域に含まれるのか。こうして、哲学上の内在的な制約の問題も浮かび上がる。

本稿では、以下の第 2 節で、原理の適用を扱う応用政治哲学の方法論的基盤を批判哲学のなかに探る。カントにおける応用の手続きを明らかにすることで、応用政治哲学一般に関する今後の議論の手がかりを提供したい。それから第 3 節で、哲学上の制約の問題を取り上げる。もっとも、批判哲学は極めつきの形式主義なのだから、応用の問題には役立たずではないかという疑問もあるかもしれない。この手の疑問は、批判哲学に対する反論としては常套句に属するが[22]、それほど強力なものではないだろう。批判哲学は、実のところ、応用の問題に無関心ではないからである。カント哲学において、道徳から法・政治への移行は、基礎づけから応用へと進む過程を示している。基礎と応用の関係を示唆しているのは『人倫の形而上学の基礎づけ』（1785 年）と『人倫の形而上学』（1797 年）である。後者は『法論』と『徳論』に区分される。『人倫の形而上学の基礎づけ』（以下『基礎づけ』）の出版から後者の完成までは、『実践理性批判』（1788 年）を間に挟み、12 年の歳月が

流れているものの、両者の体系的関連性は損なわれていない。『基礎づけ』は、道徳性の原理を特定するにあたって、経験主義や帰結主義への依拠を排する。しかしながら、その原理をいかなる場合に適用しうるかという問題を放置しているわけではない。また、その後の『人倫の形而上学』でも、カントは具体的な経験への適用の問題に触れている[23]。この点について、まず『基礎づけ』の議論を確認し、それから『法論』への移行を検討したい。

2　応用とは何か

批判哲学の体系は、「自然のカテゴリー」を扱う理論哲学と「自由のカテゴリー」を扱う実践哲学とに大別される[24]。実践哲学において、カントがまず目指すのは、「道徳性の究極の原理」を探り、確立することである[25]。この段階の議論を展開しているのが、『基礎づけ』である。この書において、道徳性の原理は自由、すなわち「意志の自律」[26]に求められる。この基礎づけの過程を簡単に振り返ろう。

『基礎づけ』の議論の特徴は、ごく普通の道徳意識から出発し、それを説明しうる道徳の原理（意志の自律）へと遡る点にある。いわば、条件づけられたものから、その条件へと遡行するのである（いかなる条件において、行為は道徳的たりうるか）。道徳的な行為とは、カントによると、善意志[27]によっておこなわれる行為である。いかに優れた気質や能力を生まれつき備えていても、それらを道徳に適うように用いうるかどうかは、ひとえに意志にかかっているからである。この意味において、いかなる制約も受けずに、それ自体で絶対的に善いと言えるものは、善意志のほかにない。この善意志を理解するためには、義務の概念を取り上げるとよい[28]。ある行為が道徳的であるのは、それが単に義務に背いていないだけでなく、義務であるがゆえにおこなわれる場合である。義務による行為の道徳的価値は、その行為によって達成される対象や結果には依存せず、どのような意図でその行為がなされたかによって判断される。このように、道徳的価値は意志の原理のうちにのみある[29]。意志の原理は、人間に備わるさまざまな傾向の対象（たとえば利益、名誉、幸福など）によって左右されないために、そうした実質的対象を含まない形式的なものでなければならない。ところが、主観的な傾向に左右されずに真に客観的であり、それゆえ普遍的に妥当しうるという「無条件的必然性」の概念を内に含むのは「法則」だけである[30]。そのような法則の表象に則して行為しうる能力（すなわち意志）を持つのは、理性的存在者のみである[31]。法則を基にして行動を導くためには、理性が必要だからである（したがって意志は実践理性にほかならない）。実践の領域において、そうした法則（実践法則ないし道徳法則）を人間に示しうるのは、定言命法（道徳性の命法）である[32]。定言命法は、ある格率に従って行動する際、その格率が普遍的法則になることを意志しうるようなものであることを命ずる[33]。つまり、道徳性は普遍化の要請である。では、道徳性の究極の原理を明らかにする定言命法は、いかなる条件において可能か。あらゆる理性的存在者に等しく妥当するような普遍的な目的を自らに課しうるためには、主観的な欲求や傾向によって完全に決定されずにいられるということを必然的に想定せざるをえない。そのような自由（外的要因によって全面的に決定されることなく、自らの定めに従えること）[34]がなければ、道徳は不可能である。こうして、道徳性の原理は意志の自律のうえに、すなわち自由のうえに基礎づけられる[35]。

このように基礎づけられた道徳性の原理は、実際の適用にあたって問題を生む。道徳性の原理は、形式的であるがゆえに（すなわち、特定の経験的内容に依拠しないがゆえに）、ア・プリオリな普遍性を確保する。だが、個々の実際の状況において各自が実現すべき具体的な目的をその原理からア・プリオリに演繹することはできない[36]。このように、原理と実在とのあいだには溝があり、原理の適用にあたってはその溝を飛び越えなければならない。この溝をまたぐ架け橋をなすのが、実践哲学においては、『人倫の形而上学』の『法論』と『徳論』である。ここにいう「形而上学」は、理性批判以降の作業を指す[37]。『基礎づけ』および『実践理性批判』で示された実践的客観性の形式的定義を補いつつ仕上げるのである。具体的には、普遍と特殊の関係を考え

る（個々の経験的所与をカテゴリーに包摂する）ための手続きによって人倫の形而上学は構築される。

もっとも、実践的領域における応用の手続きについて、カントは完全な定式化をおこなっていない。しかしながら、『自然科学の形而上学的原理』を参照することによって、それはおおよそ次のようなものだと考えられる[38]。応用は、形式的なカテゴリーの構造に最小限の経験的要素（できる限り抽象的な感覚的所与）を付け加えるのである（前者から後者を演繹するのではない）。『人倫の形而上学』においては、2つの経験的要素が付け加わる。1つ目は、物および人の実在の表象である。この限りなく希薄な経験性を付け加えたものが、『人倫の形而上学』のうちの『法論』である。2つ目は、主体の内にあるさまざまな傾向の実在である。これは『徳論』の議論である。ただし、この2つ目の経験的内容は1つ目のもの（人の実在）をすでに含んでいる。したがって体系上、『人倫の形而上学』では『法論』のあとに『徳論』が続く。本稿では以下、『法論』の議論に焦点を絞る。

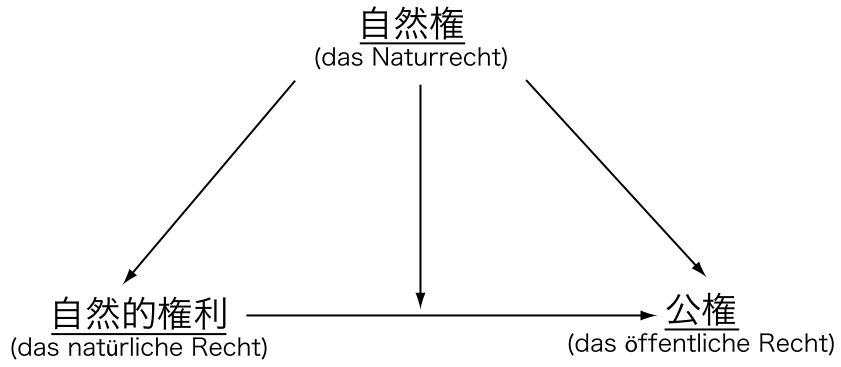
『人倫の形而上学の基礎づけ』（道徳）から『人倫の形而上学』の『法論』（法）への移行において、自由の形式的カテゴリーに物の実在と人の実在という最小限の経験的要素が付け加えられる。『法論』の対象は、次の2つの中心的問いから構成されている[39]。1. 物に対して自由であるとはどういうことか。2. 各自の自由はどのようにして調和し、相互制約しうるか。第1の問いによって、所有権の理論が打ち立てられる。すなわち、私法（das Privatrecht）の理論である（『法論』第1部）。第2の問いによって、公法（das öffentliche Recht）の理論が打ち立てられる（『法論』第2部）。このような私法と公法の区分が近代以降の法哲学・政治哲学において持つ2つの射程を指摘しよう。

―― カントによる私法と公法の区別は、われわれが現在理解しているところの国家と市民社会の区別に対応する[40]。国家とは、この場合、各自の自由の相互制約が公的な強制法によって保証される領域を意味する。カントの議論では、国家と市民社会の概念的区別が哲学的観点から基礎づけられている。このことは、近代以降の法哲学･政治哲学にとって、決定的な転回点を印している。というのも、道徳の問題と自然権の問題との総合がそれまでになかったかたちでおこなわれているからである。『法論』ではまず、ア・プリオリな道徳の原理を具体化するものとして権利が位置づけられる。それと同時に、上記で述べた経験的要素を組み入れつつ、国家と市民社会が区別される。近代自然権論（正当性と主権に関する考察）から現代政治理論（国家と市民社会の関係に関する考察）への移行がおこなわれるわけである。このようにして、道徳（『基礎づけ』での道徳）から法（『法論』での自然権論）へ、また法から政治へ（国家と市民社会の区別をめぐる議論）という展開が応用の手続きを通して明らかになる。さらに、政治哲学の領域へと歩を進めるならば、国家と市民社会の組み合わせ方によって、3つの政治的立場を概念化できることがわかる。1. 国家が市民社会を吸収する国家社会主義（あるいは全体主義）、2. 市民社会が国家を吸収するアナーキズム、3. 国家と市民社会の相互制約に基づくリベラリズムの3つである。このように『法論』は、国家と市民社会の区別を基底にする近代政治哲学において、概念的に考えうるのが以上の3つの立場のみであることを体系的に明らかにする。さらに現代の議論へと目をやるならば、全体主義の批判を含めて社会主義や共産主義の道が行き詰まり、また社会はおのずと調和しうるというアナーキズム的構想を盲信しえないとすれば、なぜ現在の政治哲学がリベラリズムの問題系をめぐって展開しているのか、その理由が哲学的に裏づけうることもわかる。

―― 私法と公法の関係づけについて、法の批判哲学は自然権理論の近代的変容を示している[41]。本稿の冒頭で、相対主義に対するレオ・シュトラウスの批判に言及したが、シュトラウスが対抗軸として持ち出したのは、ソクラテスやプラトン、ストア派、キリスト教神学（特にトマス・アクィナス）に代表される古典的自然権論であった[42]。シュトラウスのいう「基準」とは、存在のなかに当為が埋め込まれた古代的な自然観にほかならなかった。古典的自然権論の前提をなすのは、あらかじめ階層化され

た秩序としての自然概念であり、その階層秩序は客観的規範をなすものと見なされる[43]。しかし近代以降、そのような目的論的世界観に回帰することはできない[44]。そこで次のような問いが哲学に課される。どのようにして、1. 普遍性・客観性を有し、かつ 2. 実定法に対する批判可能性を備えたものとして法／権利（Recht）の概念を構築すべきか。第 1 の点については、道徳性の原理に関する議論で確認した。第 2 の点については、カントの法哲学をめぐって解釈の相違があり、批判哲学は法実証主義への道を切り開いたと見なされたことがある[45]。後述するように、『人倫の形而上学』の『法論』には、権利は自然状態から国家状態へと移行することによってはじめて存在するのであり、国家がなければ権利は存在しないという趣旨の主張が見られる。この主張は、たしかに法実証主義を志向しているかのように響くけれども、実際にはそうではない。この点を詳しく検討しよう。

カントは権利の 3 つのレベルを区別する[46]。第 1 は自然的権利（das natürliche Recht）である。これは、言ってみれば自然状態[47]における権利（自然人の権利）であり、公権の体系に組み込まれることを捨象して考えた場合の私法上の権利を指す。第 2 は自然権（das Naturrecht）である。これは、一般に理解されている意味での自然権である。実定法を超えるレベルに位置づけられ、実定法を判断するための当為をなす。最後に第 3 は公権（das öffentliche Recht）である。これは、国家のなかに実際に存在する権利である。これら 3 つのレベルの相互関係はどのようなものか。ここで議論の鍵をなすのは、自然的権利（das natürliche Recht）と自然権（das Naturrecht）の区別である。カントの議論を踏まえると、実証主義を主張するための要件は 2 つある。1. 自然的権利がそれ自体で存在しうることを否定し、それが確立されうるのは公権の体系のなかでのみ、すなわち国家のなかでのみであると考える。2. 実在する国家によって制定された権利の上位に位置する自然権にはいかなる実質も機能もなく、それが意味を有するのは実定法の体系の内部でのみであると考える。『法論』は第 1 の主張を支持するが、第 2 の主張を斥ける。自然的権利と公権は、理性的規範としての純粋な権利概念（経験に依拠しないア・プリオリな権利概念）のもとに置かれ、規正される。この純粋な権利概念というのが自然権である（図参照）。この捉え方において、自然権は普遍的性格を有する。なぜなら、あらゆる人間に対して、まさしく人間であるがゆえに持つ権利を付与するからである。またこの自然権は、市民による政治的権利の行使によって確立される公権の体系の内部でのみ保障され、完全なものとなりうる（カントの議論において私法から公法への移行が意味するのは、権利内容の変更ではなく、自然状態や社会状態から法的状態・国家状態に入ることである）[48]。とはいえ、このことは、公権への自然権の解消を意味しない。自然権



Renaut (1991, p.371 ; 1999, p.325)参照

は、実定法に対する批判性を持つ上位のものとして位置づけられているからである。したがって、自然権（すなわち人権）は政治共同体の内部においてのみ存在するという主張は、法実証主義の先駆けをなしているのではなく、むしろ国家に課される当為（自然権の公的保障）を指し示している。このように、法の批判哲学は自然権理論を変容しつつ受け継いでいる。たしかに、古典的自然権論に見られるような階層化された自然への目的論的依拠はもはやない。だが、実定法の上位に位置する自然権の批判的機能を権利概念のなかに再構築するのである[49]。

3　応用政治哲学のリミット

以上において、批判哲学における自然権理論の特徴を示し、また法哲学から政治哲学への移行を応用の過程として検討した。その過程においては、道徳性の原理に物の実在および人の実在という2つの経験的要素を付加し、社会主義・アナーキズム・リベラリズムという政治哲学的概念を導き出すところまで最終的に行きついた。では、そこから先に哲学的な考察を正当に押し進めることは可能であろうか。この節では、まず応用の哲学上の限界を示し、それから政治哲学におけるその限界の意味を指摘したい。

『人倫の形而上学』において、応用の限界が浮上するのは、『法論』に後続する『徳論』の最終部においてである[50]。すなわち、『法論』における物と人の実在、『徳論』における傾向を持つ主体という2つの外的次元が普遍化要請としての道徳に取り込まれ、実践的領域における客観性の形式が完全に定義される地点へと辿りつくときである。実際、『徳論』の第45節において、カントはこの限界の問題に触れている。人倫の形而上学は、具体的な事例へと義務の原理を適用する際に、その原理を「いわば図式化し」、道徳的判断において使用できるように示す[51]。しかし、第45節で取り上げられる義務においては、主体の状態に応じて、適用の規則に変更が加えられる。言い換えると、原理は1つに限られていても、その適用にはさまざまな種類がありうる。このような適用の多様性を特によく示すものとして、『徳論』に含まれている決議論を挙げられる。決議論ではとりわけ、個々のケースにおいてどのように格率を適用するかを決定する「判断力」の問題が浮かび上がる[52]。この問題は、理論理性と実践理性の双方において、ある程度まで共通する。『純粋理性批判』では、悟性の純粋概念がどのように現象一般に適用されうるかという問いが論じられる。この問いを扱うのが、カテゴリーと現象とを媒介する「第3項」（「超越論的図式」）に関する図式論[53]である。『徳論』においても、純粋実践的判断力について同様の問いが出される。このように、判断力に関して、『純粋理性批判』と『実践理性批判』とは体系的に並列している。けれども、実践的領域には、図式論では解決しえない問題がある。この点を明らかにしているところに、応用に関する批判哲学の重要な貢献を認めてよいだろう。その貢献の意味は以下のとおりである。

理論的領域における自然のカテゴリーは、時間という内官形式のア・プリオリな直観と関連づけられることによって、すなわち時間化されることによって意識にあらわれ、意味をもちうる。その際、概念と感性的直観の媒介になるのが図式（時間化されたカテゴリー）である。しかし、実践的領域において、自由の理念は超感性的な、つまり超時間的なものである以上、自由のカテゴリーは時間化されえない。したがって、理論的領域における図式論をそのまま実践的領域に持ち込むことはできない。それならば、道徳のア・プリオリな概念（善・悪）は、どのように感性界での行為に適用されうるのか。ある行為を道徳的観点から判断するためには、それを善・悪の概念に包摂しなければならない。ところが、もし仮に道徳について感性的直観がありうると考えるならば、実践理性は理論理性に還元されてしまい、道徳性の原理そのものが損なわれてしまう。

この難問に迫るのが『実践理性批判』である。そこでは、実践的概念について、自由のカテゴリーの特質を考慮しつつ、『純粋理性批判』において図式論が担う働きを示す理論が扱われる。その理論とは、一般概念の「提示」（Darstellung）に関わる範型論（Typik）[54]である。自由のカテゴリーを感性化・

時間化することができないならば、道徳法則を感性界での行為に適用しうるためには、実践的領域において、個々の経験と普遍的な一般概念との間に、時間と関わらない媒介を見出さなければならない。この媒介を、範型論は法則との形式的一致、すなわち「合法則性」(Gesetzmässigkeit)という形式に求める[55]。合法則性という形式的一致は、どのように個々の行為と道徳的概念との媒介になりうるのか。範型論は、自然(行為が現象となってあらわれる領域)と自由との共通項、つまり理論理性と実践理性との共通項を探る。両者に共通するのは、法則との合致という形式(合法則性)である。自然を形式の観点から捉えるならば、そこにあらわれる現象はすべて法則に従っている[56]。また、『基礎づけ』・『実践理性批判』において、道徳性は、格率を普遍的法則にまで引き上げうるかという普遍化要請によって定義される。すなわち、法則への合致という基準(普遍性・無矛盾性)は、道徳における合法則性と自然における合法則性とに共通する。それゆえ、自然法則を道徳法則の範型として利用することができる。具体的には、行為の格率を自然の普遍的法則と照らし合わせるわけで、自然の普遍的法則が、さまざまな行為の格率を道徳的原理に従って判断するための範型となる[57]。この点については、たとえば『基礎づけ』における定言命法の第1定式(「汝の行為の格率が汝の意志によって普遍的自然法則になるべきであるかのように行為せよ」)を思い起こせばよいだろう[58]。このようにして、ある行為の形式が、自然現象の形式をなす合法則性を示すならば、その行為を自由のカテゴリーに包摂しうると判断できる[59]。

ただし、自然法則(形式としての自然)は、道徳法則の範型(いわば類似物)にすぎないのだから、自由や道徳的概念を完全に提示しうるものではない。自然法則はこの場合、法則との外的一致としての合法則性を示すものである。したがって、実践的領域における提示が当てはまるのは、行為の動機(道徳法則への尊敬)を問う厳密な意味での道徳性よりも、むしろ行為を法的観点から判断する合法性(Legalität)であろう[60]。この点に、応用における哲学上の限界を捉えることができる。この限界は、自由の理念が感性的直観のなかには完全に提示されえないことに由来する。ここにおいて、われわれは実践的領域での根源的な有限性に直面する(『純粋理性批判』が理論的領域での根源的な有限性を明らかにするように)。とはいえ、この有限性には否定的な意味合いしかないわけではない。範型論は道徳を2つの陥穽、すなわち「経験主義」と「神秘主義」とから守る[61]。前者は、動機としての義務の代わりに、行為の結果として得られる幸福(「経験的利益」)を究極の原理に据え、道徳性を解体する。後者は、道徳的概念に対して直観(「超感性的直観」)が与えられうるかのように考える。道徳性を完全にあらわす現象が、自然法則に従う感性界(形式としての自然ではなく実質としての自然)のなかに存在するかのように見なすのである[62]。この2つの陥穽に対して擁護されるべきは、「判断力の合理主義」[63]である。神秘主義が「象徴」にすぎないものを「図式」に転化してしまうのに対して[64]、この合理主義が感性的自然から汲み取るのは合法則性という形式のみである。

では、範型論によって明らかになる応用の限界は、応用政治哲学に対して、何を意味するのか。批判哲学において、『法論』は政治への、『徳論』は具体的な倫理(応用倫理学)への展望を切り開く。しかし、『人倫の形而上学』は同時に、その2つの展望が概念によるア・プリオリな知識の体系の外に位置することも教える[65]。このような内在的制約を踏まえるならば、具体的なケースに適用しうる完全な解決策を哲学者が道徳の普遍的原理から導きうるかのようには考えられないであろう[66]。たしかに、現実の状況下において考えうるさまざまな選択肢について、それぞれの根本にある哲学的原理や正当化理由を解明し、規範的観点からどれがより望ましいかを論じることはできる。だが、そうした規範的議論を、民主的な熟議・決定に取って代わって専門家集団が下す鑑定であるかのようには主張しえない。政治的決定においては、政治家による、また市民による討議に対して、哲学は自己抑制を課さなければならないであろう。どの選択肢に決定するかは、哲学者が引き受けられる事柄ではなく、政治家の任務で

ある[67]。はたして、哲学者はこのような制約の画定に失望すべきであろうか。もし、道徳性という超感性的なものを直観しうるという錯覚（「神秘主義」）を抱いているのであれば、失望は避けられないであろう。しかし、そのような錯覚がまさしく錯覚であることを認識しているならば、根源的な有限性に起因する制約を必ずしも嘆く必要はないであろう。なぜなら、その制約は、応用政治哲学（そして応用倫理学）が犯しうる逸脱への「歯止め」[68]をなすものにほかならないからである。翻すならば、応用政治哲学が哲学としての妥当性を正当に要求しうる範囲を定めるものなのである。

結語

われわれは、批判哲学に依拠しながら、実践的領域における応用の指針を示すとともに、そこに内在的に含まれる制約を明示するように試みた。以上の方法論について、まだ抽象の域を出ないといぶかる向きもあるかもしれない。政治哲学は、より具体的な問題に踏み込みえないのだろうか。実際のところ、現在の政治哲学は、もう少し具体的な要素を取り込んでいる。たとえば、文化的多数派か少数派か（文化権）、男か女か（ジェンダー上の正義）、豊かな国か貧しい国か（グローバルな正義）などの経験的要素を追加し、どのような立場がもっとも望ましいか（「最良の体制は何か」）を論じている[69]。このような政治哲学の展開が世界的にきわめて活発な議論を生んでいることは周知のとおりである。また、そうした動きを促す「社会的要求」[70]があることも事実であろう。というのも、人間の自律を原則の１つとして据えるデモクラシーに則す限りにおいて、自然や伝統、歴史などの権威は規範の正当化理由をなしえなくなり、討議のなかで検討される理性的な論拠こそが唯一の正当化を与えうるからである。しかし、そうであればこそ、哲学においては、応用の手続きを明確にすると同時に、応用政治哲学の正当性の範囲を認識することが肝要であるにちがいない。

謝辞

邦訳文献の情報や事務上の手続きに関して、堀茂樹教授（慶應義塾大学総合政策学部）および堀茂樹研究室のメンバーから、惜しみないご協力を頂いた。その協力がなければ、フランス滞在中の筆者は本稿を完成させられなかった。この場を借りて感謝の意を表したい。

注

1　この指針は、とりわけ批判哲学の解釈について、パリ第4大学政治哲学・倫理学教授アラン・ルノー（Alain Renaut）の考えに依拠している。応用の考え方について本稿が参照するのは、Renaut 1999（特に第6章「実践哲学の応用とリミット」, pp. 279-330）、同 2003、同 2004（特に「方法論に関する哲学者のための補遺」, pp.313-331）である（同 1994 の内容は同 1999 に再録されているので、本稿では基本的に後者を参照する）。なお、ルノーはカントのフランス語訳を多数手掛けている（『純粋理性批判』・『判断力批判』・『人倫の形而上学の基礎づけ』・『人倫の形而上学 法論・徳論』・『人間学』その他）。上記の各文献でもカントについては仏訳が引用されており、本稿もそれを参照しているが、以下においては、参照の便宜上ベルリン・アカデミー版の巻数と頁数を記す。著作名については、岩波書店版『カント全集』（1992-2006）で用いられている邦題を踏襲する。

2　本稿では、応用と適用を同義語として用いる。両者の使い分けはもっぱら文脈や語調による。また、それらの概念内容はドイツ語なら Anwendung、フランス語なら application が意味するものに対応する。

3　Legros, 2006 を参照。現代でも、装いこそちがえ、啓蒙主義と政治的ロマン主義がそれぞれ主張していたものと同じ論拠を使った対立は繰り返されている。たとえば共同体主義や差異主義的フェミニズム、あるいはある種のポストコロニアリズムなどでの議論である。啓蒙主義と政治的ロマン主義の各論拠は次のように要約される。啓蒙主義の観点に立てば、人間性を構成するのは、特殊なもの（特定の文化、特定の歴史、性別など）から身を引き離しうるという能力である（正確さを期して言い直すと、完全に身を引き離しているという静的な状態ではなく、身を引き離すという動的なプロセスが人間性をなす）。この能力こそ、普遍的人間性を構成すると見なされる。政治的ロマン主義の観点に立てば、特殊なものに参与しない普遍的人間というのは空虚な人間である。人間は、特殊なものによって規定されてはじめて、人間性を獲得しうると見なされる。留意すべきは、啓蒙主義も政治的ロマン主義も、人間は自然的本質によっては規定されていないとする近代的人間観から出発しているという点である。この人間観から出発して、啓蒙主義は普遍的人間性を価値づけ、政治的ロマン主義は特殊性への参与を要求する（人は必ずフランス人やイタリア人、ロシア人、ペルシア人などであり、そのような具体性を持たない「人間」一般というのは中味のない空虚な存在なのだから）。この意味において、政治的ロマン主義も近代世界でなければ考えがたい主張である（概念的にも歴史的にも、政治的ロマン主義は、保守主義と同様、啓蒙主義に対する反動である）。

4　たとえば、『ドイツ・イデオロギー』でのマルクス・エンゲルスによるカント解釈（18 世紀末のドイツの状態は『実践理性批判』のなかに完全に反映されているとする）を見よ（Aron, 2004, p.260 を参照）。

5　Strauss, 1953 を参照。実証主義と相対主義（および決断主義）の問題については Renaut, 1996, 第1部（pp.37-121）を、法における歴史主義と実証主義については同 1991, pp.305-365 を参照。

6　Strauss, 1953, 第1章を参照。ただし、シュトラウスは同章で、歴史主義を近代政治哲学の帰結であると見なしている。この点について、批判哲学が歴史主義や相対主義、実証主義ではないことを、自然権に関する議論を通して本稿では示したい。

7　マルクス主義におけるこの議論については、Aron, 1998, pp.21-135（第1・2章）を参照。

8　1789 年の人権宣言に注釈を加えるマルクスによれば、人権は人々を分離させる権利であり、そこで謳われている自由の平等とは、自らのうちに閉じこもるモナドとして各人を捉えることにほかならない（『ユダヤ人問題について』）。しかしながら、意見の自由やコミュニケーションの自由は基本的人権の1つである。これらの自由を保障することは、人々を分離させるどころか、むしろつなげるのである（Lefort, 1998, pp.57-59 を参照）。

9　両者の *The Journal of Philosophy* (vol. 92, no. 3, 1995 March) での議論は、以下の著作にそれぞれ再録されている。Habermas 1996 (Versöhnung durch öffentlichen Vernunftgebrauch , pp.65-94 ; »Vernünftig« versus »wahr« – oder die Moral der Weltbilder, pp.95-127) ; Rawls, 1996 (Reply to Habermas, pp.372-434).

10　Habermas, 1996, p.126 ; 1997b, p.186.

11　Habermas, 1996, pp.65-66 ; 1997a, p.10.

12　Rawls, 1999, p.303 (“Kantian Constructivism of Moral Theory” [1980], pp.303-358)。カントの道徳的構成主義とロールズの政治的構成主義のちがいについては、同 1996（第3講 pp. 89-129）を参照。

13　Tocqueville, 1992, p.510.

14　Legros, 1999 および同 2006 を参照。デモクラシーの3原理について簡単な説明を加えておこう。平等は、権利の平等を第一に意味する。この原理の根底にあるのは、他人を平等者として扱う（さまざまな差異があるにもかかわらず、他人も自分と同じ人間であると見なす）ことである。個人の独立は、有機体論的共同体への従属からの独立である。すなわち、ホーリズム（個人に対する社会の原理的先行）から個人主義（社会に対する個人の原理的先行）—— 権利主体としての個人 —— への移行である。人間の自律は、脱魔術化（M. ヴェーバー）した世界において、人間以外の存在（神や自然的秩序など）に法や規範の根拠を求めること（他律）が自明の事柄となりえなくなり、人間による自己立法（自律）へと正当性の基盤が移行することを意味する。個人の独立と人間の自律のちがいに留意されたい。

15　ロールズについては、正義の第一原理（基本的自由の平等）を見よ。ハーバマスの議論には注意を払う必要がある。いわゆる意識哲学に対する批判を通して、近代的な主体性に代わる間主体性（「主体なきコミュニケーション」）を模索する試みをおこなっているからである。とはいえ、主体性に対する批判によって、自由かつ平等な個人としての法的主体という考えにまで変更が及んでいるとは言えないであろう。というのも、討議倫理は、当事者の全員が自由で平等な存在として議論に参加することを前提にしているからである。このような非差別の原則は、概念上、平等な自由を含むはずである。

16　たとえばフィリップ・ペティットの共和主義理論は、リベラリズムとの共通点を示しつつも、そのオルターナティブ（「非干渉としての自由」に対する「非支配としての自由」）として主張されている（Pettit, 1997）。今日のフランスにおける共和主義哲学の代表者ジャン＝ファビアン・スピッツによれば、「共和国」は「近代のリベラルなプロジェクト」の「達成」である（Spitz, 2005, p.59）。ジャン＝マルク・フェリーは、アルブレヒト・ヴェルマー（Albrecht Wellmer）の考えを引き継ぎながら、討議理論からコミュニケーションとしての共同体性を「共同体的自由」（la liberté communautaire）として汲み取り、いわゆる「消極的自由」の乗り越えを試みる「共同体的リベラリズム」（le libéralisme communautaire）を支持する（Jean-Marc Ferry, 1994, 2000, 2001）。

17　Renaut, 1999, p.19. カント本人の考えのなかには、批判哲学の基本的な発想と一致しえない事柄が見られる。たとえば、能動的市民と受動的市民という公法上の区別を、法的能力や責任（行動上の自由）にではなく、私法上の与件（経済状態・職業）や生物学的条件（性別）に依存させている点などである（『法論』§ 46, AK, VI, 313-315 ;『理論と実践』AK, VIII, 294-296. Cf. Höffe, 1993, p.225）。本稿は、時代の制約やカント本人の偏見に基づくであろう一連の矛盾を捨象したうえで、批判哲

学を方法ないしモデルとして捉える。

18 Luc Ferry, 1999 を参照。

19 もちろん、国家権力の制限をめぐる議論は歴史上、絶対主義に対する批判として、フランス革命以前から存在した。このことを確認するには、たとえばジョン・ロックやヴィルヘルム・フォン・フンボルトの名を挙げれば充分であろう。ただ、フランス革命以後の政治哲学において重要になる争点は、本文中で指摘したデモクラシーの 3 原理に則しつつ国家と市民社会の関係をどのように構想すべきか、というものである。

20 Habermas, 1996, pp.87-94（III. Private und öffentliche Autonomie）。もっともロールズ自身は、ハーバマスからのこの批判に対して、公的自律と私的自律の同源性を認めている（Rawls, 1996, p.412）。

21 共同体主義者のなかで、徳の古代的概念（アリストテレス）の再興を解釈学的な視点（物語的自己）から図るアラスデア・マッキンタイアー（*After Virtue. A Study in Moral Theory*, 1981 ; *Whose Virtue? Which Rationality?*, 1988）のような論客は除外する。

22 有名な例として、ヘーゲルやニーチェ、マックス・シェラー、ニコライ・ハルトマンによる批判がある（Höffe 1993, p.51 を参照）。現代では、1980 年代の共同体主義からのリベラリズム批判を挙げてもよいだろう。たとえば、マイケル・サンデルによるロールズの『正義論』批判は、カントに源流を持つ義務論的リベラリズムへの批判であった（Sandel, 1998, pp.1-14）。

23 たとえば『基礎づけ』（AK, IV, 389）、『人倫の形而上学』序論（AK, VI, 216-217）、『法論』（AK, VI, 205-206）、『徳論』（AK, VI, 411, 469-470, 488）を見よ。

24 『実践理性批判』（AK , V, 65）。『基礎づけ』（AK, IV, 387）、『人倫の形而上学』序論（AK, VI, 217）、『判断力批判』序論（AK, V, 170 *sqq*.）および同「第一序論」（AK, XX, 195 *sqq*.）も参照。

25 『基礎づけ』（AK, IV, 392）。

26 『基礎づけ』（AK, IV, 440 *sqq*.）。『実践理性批判』（第 1 部分析論 § 8, AK, V, 33）も参照。

27 『基礎づけ』（AK, IV, 393 *sqq*.）。

28 『基礎づけ』（AK, IV, 397, 400）。

29 『基礎づけ』（AK, IV, 400）。

30 『基礎づけ』（AK, IV, 416）。

31 『基礎づけ』（AK, IV, 401, 412）。一方、自然の事物は、法則の表象に則して行為するのではなく、法則に端的に従うだけである（いわばそれに支配されている）。

32 道徳法則が妥当するのは「あらゆる理性的存在者一般」（『基礎づけ』AK, IV, 408、強調原文）に対してである。この次元で問題になるのは、経験的主体としての人間（経験論的人間学の対象）ではない。人間は、完全に理性的な存在でなく、さまざまな欲求や傾向にも従う有限な理性的存在者である。したがって、道徳法則は定言命法のかたちをとる。「すべし」という義務は、なんらかの欲求や傾向に逆らって道徳的行為をおこないうる有限な理性的存在者に特有のものである。完全な理性的存在者は、その本性からして、義務に従って道徳的行為をおこなうようなことはない。道徳法則については、『実践理性批判』（第 1 部分析論 § 7, AK, V, 30）も参照。

33 『基礎づけ』（AK, IV, 421）を参照。この定言命法から導きうる 3 つの定式については、同 AK, IV, 421, 429, 431 をそれぞれ見よ（同 AK, IV, 437 も参照）。定言命法とその 3 つの定式（義務の概念を理解するための方法としての定式）との関係については Philonenko, 2007, p.110 *sqq*. を参照。

34 自由の概念には、消極的な意味として、感性界の決定因からの独立（『基礎づけ』AK, IV, 452）と、積極的な意味として、実践理性の自己立法（同 AK, IV, 440）とが含まれる（『実践理性批判』AK, V, 29 ;『人倫の形而上学』序論 AK, VI, 221 も参照）。本稿は『基礎づけ』のみに焦点を当てる。『実践理性批判』での議論（要請 Postulat としての自由）も含めたカントの自由概念については、Alquié, 2005, pp.159-220 ; Philonenko, 2007, pp.130-173 を参照。

35 『基礎づけ』（AK, IV, 440, 446 *sqq*.）を参照。上述したように、カントによる道徳原理の基礎づけは、反省による超越論的基礎づけ（可能性条件の解明）であって、演繹による基礎づけ（ある第一原理から、その原理によって基礎づけられているものを演繹する）ではない。この 2 つのタイプの基礎づけのちがいについては、Renaut, 1996, pp.144-145 を参照。

36 この点については、『純粋理性批判』での超越論的弁証論を思い起こすべきであろう。普遍から個々の特殊なものを演繹できると考えるのは、あるいは概念から実在を演繹できると考えるのは、超越論的錯覚である。批判哲学による伝統的な形而上学の問い直しは、理論理性・実践理性の根源的な有限性を確定する批判作業を通して、そのような演繹の仮象性を暴く。

37 客観性の問題は、理論的領域においても実践的領域においても、以下のプランに沿って扱われる（Rousset, 1967, p.61）。順に、1.「批判」（対象を定義し、対象の可能性の原理を示す）、2.「形而上学」（ア・プリオリな内容を確立する）、3.「移行」（ア・プリオリな内容から経験的内容への移行の可能性を説明する）、4.「経験的知識」（ア・ポステリオリな判断の客観性が導かれる）である。

38 以下で示す応用の方法については、Renaut, 1999, pp.318-319 ; 同 2003, p.164 ; 同 2004, p.320 ; Rousset, 1967, p.61, pp.508-514 を参照。理論的領域における応用の議論を簡単にまとめておこう。『自然科学の形而上学的原理』においては、時間・空間における「運動体」の表象がカテゴリーに付け加えられる。この付加によって、カテゴリー表に沿って「運動学」（量）・「動力学」（質）・「力学」（関係）・「現象学」（様態）という 4 つの部門が論じられる。

39 以下 Renaut , 1999, p.320 ; 同 2003, p.165 ; 同 2004, pp.321-322 を参照。

40 以下 Renaut, 1999, pp.320-321 ; 同 2003, pp.165-166 ; 同 2004, p.322 を参照。

41 以下 Renaut, 1991, pp.370-373 ; 同 1999, pp.322-327 を参照。

42 レオ・シュトラウスによる古典的自然権理論の理解については、Strauss 1953 の第 4 章を参照。

43 このような世界像は法秩序にのみ関わるわけではない。主だった古代・中世思想では、人間が完全な人間性に到達できるようになるための態度は、そもそもコスモロジーと結びついていた。人間が真に人間らしくあるための叡智とは、「世界の叡智」（世界のあり方が人間のあるべき姿を示す）にほかならなかった（Brague, 2002 を参照）。

44 近代科学の誕生がコスモスという自然的秩序に基づく古代的・中世的世界像を破壊したことは言うまでもない。しかし、そうした世界像への回帰が近代以降において難しいのは、なにも純粋に科学的理由に拠るばかりではないであろう。というのも、近代以前の自然的秩序観はデモクラシーの 3 原理と根本的に衝突するからである。たとえば、平等については自然的奴隷の正当化（アリストテレス『政治学』I, 5, 1254 b-1255 a）が、人間の自律については規範としての自然（すなわち他律）が、個人の独立については有機体論的共同体ないしホーリズムという秩序観が対立する。

45 この見解を代表するのは、とりわけミッシェル・ヴィレー（Michel VILLEY）である（Renaut, 1999, pp.322-323 を参照）。

46 『法論』（AK, VI, 242）。

47 政治哲学において、自然状態というのは一般に、歴史上存在したであろう特定の時期を指しているわけではなく、法的・政治的正当性を確立するための方法論的な作業仮説である。カントの場合も、国家の存在を捨象して得られる虚構にほかならない。なお、自然状態に対立するのは社会状態ではなく、法的状態である。自然状態（*status naturalis*）においても社会は存在しうるが、所有権が法律によって公的に保証されるよ

うな法的社会（「市民状態」*status civilis*）、すなわち国家が設立された社会はありえない（『法論』AK, VI, 242, 306）。

48 『法論』§ 41-42（AK, VI, 305-308）を参照。

49 法の批判哲学は近代自然権論に対する批判でもある。「人間本性の自然化」（Goyard-Fabre, 1987, pp.164-166 の表現を借用）に含まれる逸脱に抗して、法の批判哲学は人間の自然的本性という考えを斥け、自由としての意志の自律を基盤に据える。本質主義的ヒューマニズムの歴史的問題（奴隷制や植民地主義）を再確認する必要はもはやないであろう。本稿の論旨で重要なのは、ある種の近代自然権論が歴史主義に逆説的ながらつながりうるという点である（Renaut, 1991, p.294 *sqq.*）。この連関には、間接的なものと直接的なものがある。間接的な連関は、自然権論の理論的基盤があまりにも抽象的で、現実の世界や歴史とかけ離れているために、反動として法の歴史主義（歴史法学派）を生んだというものである。直接的な連関は以下のものである。たとえばクリスチャン・ヴォルフの自然権論において、責務や権利の根拠は神に求められる。たしかに人間は権利の主体であるけれども、その権利は、神が自らの計画（摂理）を実現するための道具のようなものになる。このような「自然の狡知」は、哲学史上、ライプニッツのモナドロジー論を媒介にして、「理性の狡知」（ヘーゲル）へとつながる。すなわち、事実に対する当為としての権利の批判性が、理性的な現実が繰り広げる自己展開（事実と当為の一致）という歴史観によって消滅してしまう。

50 以下、Renaut, 2003, p.166 *sqq.* ; 同 2004, pp.322 *sqq.* を参照。

51 『徳論』（§ 45, AK, VI, 468）を参照。引用において「いわば」と付されていることは重要である。後述するように、厳密な意味での図式化ではないからである。なおリミットの問題は、『徳論』の結論部（AK, VI, 486-488）においても、宗教に関して取り上げられている。そこで扱われている宗教は、実践理性と歴史や啓示の内容との一致を論じる「単なる理性の限界内における宗教」ではなく、神に対する義務の理論としての宗教である。後者の意味での宗教の理論は、経験的対象として与えられる特定の歴史への適用がおこなわれており、純粋な実践哲学としての倫理学には含まれない。

52 『徳論』（AK, VI, 411）を参照（実践的領域における理論･応用･判断力の問題については、『理論と実践』AK, VIII, 275-277 も参照）。決議論は、完全義務のみを扱う『法論』とちがい、不完全義務をも含む『徳論』に特有のものである。決議論は、批判哲学において、厳密な意味での学問（Wissenschaft）をなすものではなく、むしろどのように実践的領域での真理を探るべきかを学ぶための訓練である（*ibid.*）。

53 『純粋理性批判』（A 138 / B 177）を参照。判断力と図式論については、Philonenko, 2002, pp.175-188 ; Rivelaygue, 1992, pp.151-155 ; Rousset , 1967, pp.264-283 も参照。

54 『実践理性批判』（AK, V, 67-71）を参照。以下､『実践理性批判』における提示と範型論については Renaut, 1989, p.275-276 ; 同 1999, pp.302-313、および Kant（1994）での Renaut による注 40（pp.194-195）を参照。「自然の概念」と「自由の概念」（自由の理念）双方での対象の表象可能性については『判断力批判』序論（AK, V, 175）も参照。

55 『実践理性批判』（AK, V, 70）を参照。

56 『プロレゴーメナ』（§ 17, AK, IV, 296）を参照。

57 道徳法則を自然の対象に適用するために媒介として働く能力は、図式論でのように構想力ではなく、悟性である（『実践理性批判』AK, V, 69）。

58 『基礎づけ』（AK, IV, 421、および同 431, 437）を参照。

59 Renaut, 1999, p.310 を参照。

60 Renaut, 1999, p.311 を参照。

61 『実践理性批判』（AK, V, 70-71）。

62 カントは、自由の法則を適用しうる事例（純粋な道徳的動機にのみ発する行為）を感性界（自然法則にのみ従う世界）のなかに見出すことは不可能であると指摘する（たとえば『基礎づけ』AK, IV, 407 ;『実践理性批判』AK, V, 68 を見よ）。

63 『実践理性批判』（AK, V, 71）。

64 象徴と図式の区別については『判断力批判』（§ 59, AK, V, 351 *sqq.*）･『形而上学の進歩にかんする懸賞論文』（AK, XX, Band 7, 279-280）も参照。

65 Renaut, 1999, p.330 ; 同 2003, p.168 ; 同 2004, p.327 ; Rousset, 1967, p.512 を参照。政治（経験的事例への法的概念の適用）については、『人間愛からの嘘』（AK, VIII, 429）も参照。

66 B. ルーセによると、理性は、各自がそれぞれおこなう判断、選択、行為においてならば、きわめて具体的な倫理にまで到達しうるのに対して、多数の人々が関わる政治にまでは進みえない（Rousset, 1967, p.513）。だが、私見を付け加えるならば、今日の応用倫理学が扱う問題は一般に、個々人の道徳的判断に関わるのみならず、集団的次元（社会全体、人類全体）をも含む点には留意しなければならないだろう。

67 Renaut, 2003, p.178 を参照。民主的な熟議・決定と専門家による鑑定・判断との区別は、デモクラシーをテクノクラート的支配から守るためにも必要であろう。この問題を哲学固有の次元で捉え直すと、理論理性と実践理性とを――カントの表現を用いるなら――「権利問題」（*quid juris*）のレベルで峻別することが争点の 1 つになろう。この争点に関わる哲学上の議論は、古くはプラトン流の哲人政治の発想にまで遡るが、近代以降においては、当為を事実（あるいは存在）から導きうると考えたある種の実証主義的・科学主義的思考が顕著な事例をなす（思想史上の議論としては Bénichou 1995 を参照）。なお、哲学者と市民の区別の問題は Habermas（1996 ; 1997b）でも触れられている。

68 Renaut, 2003, p.169 ; 同 2004, p.330 を参照。

69 本稿は方法論上の問題のみを扱ったが、関心のある向きは、応用政治哲学の実践例として、たとえば以下の著作を参照されたい。Renaut 2004（言語権の問題や大学自治化政策が扱われている）、同 2007（大学教育における「補正的正義」の可能性としてポジティヴ・アクションの構想が示されている）。

70 Renaut, 2003, p.169 ; 同 2004, p.329 を参照。

参考文献

ALQUIÉ, Ferdinand

(2005) *Leçons sur Kant. La morale de Kant*, Paris, La Table Ronde, collection « La petite vermillon ».

ARON, Raymond

(1998) *Essai sur les libertés* [1965], Paris, Hachette, collection « Pluriel ».

(2004) *Le Marxisme de Marx* [2002], Paris, LGF, collection « Le livre de poche / références Histoire ».

BÉNICHOU, Paul

(1995) *Le temps des prophètes. Doctrines de l'âge romantique* [1977], Paris, Gallimard, collection « Bibliothèque des Idées ».

BRAGUE, Rémi

(2002) *La sagesse du monde. Histoire de l'expérience humaine de l'univers* [1999], Paris, LGF, nouvelle édition.

FERRY, Jean-Marc

(1994) *Philosophie de la communication. 2 Justice politique et démocratie procédurale*, Paris, Cerf, collection « Humanités ».

(2000) *La pensée politique contemporaine* (avec Justine LACROIX), Belgique, Bruylant.

(2001) *De la civilisation. Civilité, Légalité, Publicité*, Paris, Cerf, collection « Passages ».

FERRY, Luc

(1999) "L'émergence du couple État / société" in Alain RENAUT (dir.), *Histoire de la philosophie politique*, Paris, Calmann-Lévy, 1999, tome IV, pp.37-51.

GOYARD-FABRE, Simone
(1987) *Philosophie politique XVI^e^-XX^e^ siècles. Modernité et humanisme*, Paris, PUF, collection « Droit fondamental / Droit politique et théorique ».
HABERMAS, Jürgen
(1996) *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Frankfurt am Mein, Suhrkamp Verlag.
(1997) J. HABERMAS & John RAWLS, *Débat sur la justice politique*, traduit de l'américain (avec le concours de Catherine Audard) et de l'allemand par Rainer Rochlitz, Paris, Cerf, collection « Humanités ».
(1997a) "La réconciliation grâce à l'usage public de la raison. Remarques sur le libéralisme de John RAWLS" in *Débat sur la justice politique*, pp.9-48.
(1997b) "la morale des visions du monde. « Raison » et « vérité » dans le libéralisme politique de Rawls" in *Débat sur la justice politique*, pp.143-187.
HÖFFE, Otfried
(1993) *Introduction à la philosophie pratique de Kant. La morale, le droit et la religion* [1985], traduit de l'allemand par François Rüegg et Stéphane Gillioz, Paris, J. Vrin, collection « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 2^e^ édition augmentée.
KANT, Immanuel
(1994) *Métaphysique des mœurs I (Fondation de la métaphysique des mœurs. Introduction à la métaphysique des mœurs)*, traduit de l'allemand par Alain Renaut, Paris, Flammarion, collection « GF ».
LEFORT, Claude
(1998) *L'invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire* [1981], Paris, Fayard.
LEGROS, Robert
(1999) *L'avènement de la démocratie*, Paris, Grasset, collection « Le Collège de Philosophie ».
(2006) *L'idée d'humanité* [1990], Paris, LGF, « Le livre de poche / biblio essais ».
LEQUAN, Mai
(2001) *La philosophie morale de Kant*, Paris, Seuil, collection « Points / Essais ».
PETTIT, Philip
(1997) *Republicanism. A Theory of Freedom of Government*, Oxford, Oxford University Press.
PHILONENKO, Alexis
(2003) *L'œuvre de Kant. La philosophie critique* (Tome I La philosophie pré-critique et *La Critique de la Raison pure*) [1969], Paris, J. Vrin collection « Bibliothèque d'histoire de la philosophie ».
(2007) *L'œuvre de Kant. La philosophie critique* (Tome II Morale et politique) [1972], Paris, J. Vrin collection « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 5^e^ édition.
RAWLS, John
(1996) *Political Liberalism* [1993], New York, Colombia University Press.
(1997) "Réponse à Habermas" in (1997) J. Habermas & J. Rawls, *Débat sur la justice politique (op.cit.)*, pp.49-142.
(1999) *Collected Papers*, Cambridge/London, Harvard University Press, 1999.
RENAUT, Alain
(1989) *L'ère de l'individu. Contribution à une histoire de la subjectivité*, Paris, Gallimard, collection « Bibliothèque des idées ».
(1991) *Philosophie du droit* (avec Lukas K. Sosoe), Paris, PUF, collection « Recherches politiques ».
(1994) "Présentation" in Kant, 1994, pp.7-46.
(1996) *La guerre des dieux. Essais sur la querelle des valeurs* (avec Sylvie MESURE), Paris, Grasset, collection « Le Collège de Philosophie ».
(1999) *Kant aujourd'hui* [1997], Paris, Flammarion, collection « Champs ».
(2003) "Qu'est-ce qu'une politique juste ? Essai de philosophie politique appliquée" in *Politique et Société*, vol. 22, no. 3, pp.155-178.
(2004) *Qu'est-ce qu'une politique juste ? Essai sur la question du meilleur régime*, Paris, Grasset.
(2007) *Égalité et discriminations. Un essai de philosophie politique appliquée*, Paris, Seuil, collection « La couleur des idées ».
RIVELAYGUE, Jacques
(1992) *Leçons de métaphysique allemande*, tome II (Kant, Heidegger, Habermas), Paris, Grasset, collection « Le Collège de Philosophie ».
ROUSSET, Bernard
(1967) *La doctrine kantienne de l'objectivité. L'autonomie comme devoir et devenir*, Paris, J. Vrin, collection « Bibliothèque d'histoire de la philosophie ».
SANDEL, Michael
(1998) *Liberalism and the limits of justice* [1982], Cambridge, Cambridge University Press, 2^nd^ edition.
SPITZ, Jean-Fabien
(2005) *Le moment républicain en France*, Paris, Gallimard, collection « nrf essais ».
STRAUSS, Leo
(1953) *Natural Right and History*, Chicago, The University of Chicago Press.
TOCQUEVILLE, Alexis de
(1992) *De la démocratie en Amérique* [1835/1840] in *Œuvres*, Paris, Gallimard, collection « Bibliothèque de la Pléiade », tome II, 1992.

〔2008. 6 .30 受理〕
〔2008.10.22 採録〕